

الفكر المعاصر

العدد الرابع
يونيو ١٩٦٥

- ليست الحياة كمالا ولكنها سير نحو الكمال ، والتعلق بدنيا الكمال عند المثاليين مراهقة واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة

- إننا نريد الرجل الذى ينزل إلى المعمعة ومعه الفكرة التى تصلح سلاحًا للقتال ، فالفلسفة العملية هى فلسفة النقد والإصلاح .

- عندما تتم الوحدة العربية يصبح للعرب قوة دولية تكفل حل قضايا العالم العربى ، وفى مقدمتها قضية فلسطين - توينبى

- فى إنسان العصر قوة غامضة تدفعه إلى التهلكة كأنه خسر كل شىء ، ولم يبق إلا أن يقضى على البقية الباقية .

العدد الرابع
يونيو ١٩٦٥



في هــذا العــدد أربع مقالات في التيارات الفلسفية أولاها تحاول أن ترسم في ايجاز مايجوز أن يكون خطة فلسفية يصح السير على هداها وهي خطة قوامها الجمع بين ثلاث نظرات فلسفية تقابل ثلاث خطوات يجتازها الانسان وهو يفكر في بناء حياته العملية بناء سليما ٠٠ وتلك النظرات الثلاث هي الواقعية أولا والمثالية ثانيا والنظرة العمليــة ثالثا ٠٠ فلابد عند الخطورة الاولى من خطوات السير أن تكون لدينا صورة دقيقة للواقع كما هو اذ بغير هذه الصورة الأمينة التي ترصد الموقف الخارجي بكل تفصيلاته يتعذر على السالك سبيل الاصلاح والتغيير أن يلتمس طريقه ، ثم تأتي بعــد ذلك خطــوة توضــع فيها حقائق الواقع موضــع تفكير متأمل يحاول أن يحدد الهدف الأسمى الذى لابد من النهوض بهذا الواقع ليصل اليه ، فها هنا يكون أمام المفكر طرفان واقع من جهة ومثل أعلى ننشده من جهه اخرى ، لكننا لو وقفنا عند هــذا المثل الأعلى نتأمله ونتمناه لما استطعنا أن نغير من الواقع شيئا لبعد الشقة التي تكون عادة بين هــذين الطرفين وهنا تأتي المرحــلة الثالثة العملية التي نحــاول فيها أن نترسم ذلك المثل الأعــلى الذى رسمناه فنشد الواقع اليه بالقدر الذى نستطيعه من الناحيــة العمليه وكلما خطونا خطوه أمكننا بعدها أن نخطو الخطوة التي تليها فيكون الهــدف المثالى كالنبراس الذى يهدى في الطريق دون أن نطالب بتحويله الى واقع بضربة واحدة ٠

أما المقاله الثانية فهي عن الحتمية كما تتلاءم مع العلم الجديث وهي مقــاله يرد بها صاحبهــا على ماكان قد نشر في العدد السابق من نقد للمنهج الماركسي وكان من أوجه النقد ان الحتمية التاريخيه تتعارض مع اراده الانسان الحرة في تغيير مايريد أن يغيره ، فجاء هذا الرد ليوضح أن الحتمية ليست مقصورة على معنى واحــد بل ان معانيها لتتعدد بتعدد العلوم واختلافها فليست الحتمية في عــلم الحياة كالحتمية في عــلم الطبيعة وليست هاتان كالحتمية في التاريخ ، على أن الذى يهتم به المقال

هو تحديد ماتفهمه الماركسية من الحتمية التاريخية وهــو تحديد لا يريد أكثر من أن تكون أحداث المجتمع ظواهر موضوعية تقبل الدراسة العلميــة وتتحرك وفق قوانين معينة يمــكن الكشف عنها وليست هي بالأحداث العشوائية المفككة ٠ على أن ظواهر المجتمع هــذه في تقيدها بقوانينها وفي تركها مجالا للحرية في آن واحــد هي شبيهة بالطبيعة النــووية التي تفترض حرية الحــركة في الاجزاء لكنها في الوقت نفسه تتحرك وفق قوانين معلومة ٠ على أن هذه القوانين سواء أكانت قوانين اجتماعيــة أو قوانين طبيعية ليست بالقــوانين المقطوع بها على سبيل اليقين بل هي قوانين قائمة على أســاس الاحتمال بمفهومه المعروف في مجال البحث العلمي ٠

وأما المقالة الثالثة فهي تتحدث عن الماركسية وفلسفة الظواهر أين تتفقان وأين تختلفان ؟ ولعل أهم ماينبهنا اليه هــذا المقال هو ألا نخلط بين الفلسفة من جهة والعلوم الطبيعية من جهة أخرى من حيث المنهج ، اذ مهمة الفلسفة مقصــورة على البحث عن الدعائم الأولى التي ترتكز عليها كل معرفة سواء أكانت من العــلوم الطبيعية أو من غيرها ٠ ولذلك نرى هوسرل صــاحب فلسفة الظواهر يلح في أن يدرس الفيلسوف وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية لا تجاوز مايقع بالفعل على حين أننا نجد الفلاسفة المثاليين والواقعيين معــا (والمادية الجدلية ضرب من الفلسفة الواقعيــة) يفرضون لأنفسهم فروضا ميتافيزيقية يستنبطون منها نتائجهم فتجيء هذه النتائج متباينة مع واقع الفكر كما يقع ٠

وأما المقالة الرابعة والأخيرة في هذا الباب فهي تضع أصابعنا على أبرز الملامح التي تميز الفــكر الحديث ألا وهي أنه فكر جاوز الأسس التي وضعها نيوتن لعــلم الطبيعة وجاوز الأسس التي وضعها أقليدس لعلم الهندسة الرياضي كما جاوز الأسس التي وضعها أرسطو لعلم المنطق ٠٠

أما من حيث مجاوزته للأسس النيوتونية التي كانت تفرض أن ثمة مــكانا وزمانا مطلقين فقــد جاءت نظرية أنيشتين لتجعلهما نسبيين ولتجعــل الزمان ذا صلة بالمكان ٠

وأما مجاوزته لأسس أقليدس في الرياضــة فذلك أنه أخذ يغير من الفروض التي أقام أقليدس هندسته عليها فاذا هو أمام عدة هندسات كل منها صحيح من الوجهة الرياضية فأطلق بذلك فاعلية

العقل من قيودها التي كانت تلتزم بها علما رياضيا واحدا لا يتغير بحيث أخذت تبنى على الفروض المختلفة رياضات مختلفة وكان من جراء هذا التحرر أن وقع انيشتين على نسق رياضي غير نسق أقليدس أعانه على الوصول الى نتائجه الجديدة .

وأما مجاوزة الفكر الحديث للمنطق الأرسطي فتتجلى في ايمان هذا الفكر بالتغير والتطور بعد أن كان المنطق الأرسطي قائما على أساس ثبات الأنواع وخلودها - كل هذه الجوانب المميزة للفكر العلمي المعاصر قد أوردها جاستون بشلار في كتاب له عنوانه « فلسفة اللا » ليشير بهذه التسمية الى أن العلم الطبيعي قد أصبح لانيوتونيا وأن العلم الرياضي قد أصبح لا أقليديا وأن منطق التفكير كله لم يعد أرسطيا .

بهذا ينتهي باب التيارات الفلسفية ليبدأ باب فلسفة الحضارة وفيه مقالتان الأولى عن العالم العربي كما يراه توينبي ومن أهم ماجاء فيه تفنيد الظن بأن سلطان المدنية الغربية قد كتب له الخلود مادام قائما على العلم ومادام العلم ملكا للغرب على حين أن هذا العلم الذي هو مدار المدنية الحديثة في حركةانتقال متصلة من بلد الى آخر ، واذنفمن المستطاع للبلد الذي لا يملكه اليوم أن يملكه غدا ، أضف الى هذا مايحتوى عليه العالم العربي من نفط يبلغثلاثة أرباع ما تحتويه منه الارض بأسرها وهي ثروة هائلة ستعيد للعالم العربي أهميته الدولية التي كان يستمدها في الماضي من مصادر أخرى ، على أن موقع العالم العربي ان كان يسبغ عليه كل هذه الأهمية الدولية فانه كذلك يعرضه لضغوط خارجية كثيرة مما يقتضي أن يكون على وعي وعلى حذر ، وأول ركائز الوعي والحذر أن تتحقق الوحدة العربية لأنها ان تمت أصبح للعرب قوة تكفل لهم حل قضاياهم وفي مقدمتها قضية فلسطين .

وأما المقالة الثانية في فلسفة الحضارة فتحدثنا عن وقائع التاريخ كيف تكمن فيها فكرة على المؤرخ أن يكشف عنها لأننا لو وقفنا أمام الوقائع العادية كما هي لما ادركنا تفسيرها ، لماذا وقعت على هذه الصورة ولم تقع على صورة أخرى واذن فلابد من محاولة الكشف عن الفكرة المستترة وراء الأحداث وبهذا الكشف يستطيع الانسان أن يفهم حاضره على ضوء ماضيه .

بعد ذلك ينتقل القارىء الى طريق العلم فيجد مقالة تتناول جانبا من جوانب النفس الانسانية بالتحليل التجريدي ذلك الجانب هو ماقد يصيب النفس الانسانية عند احباطها والحيلولة دون بلوغها ماتريد ، فهاهنا ينهض سؤال هو ماذا تكون نتيجة هذا الاحباط على من أصيب به ، ترى هل يدفعه ذلك الى نشاط أكثر فاعلية أم يثبطه ويصرفه عن متابعة نشاطه ؟

بعد ذلك ينتقل القارىء الى باب النقد الأدبي ليطالع ثلاث مقالات أولها عن الشاعرة الألمانية انجبورج باخمان التي تأثرت بدراستها الفلسفيه لمنهج الوضعية المنطقية في تحديدالمعاني .. تأثرت بتلك الدراسة في التزامها الدقة الشديدة في اختيار اللفظ وصياغة العبارة وفي ضبط نفسها عن الاندفاع مع حرارة الانفعال ..

وأما المقالة الثانية فعن فكرة الزمن عند فوكنر القصصي الأمريكي المعروف ذلك أن هذا الأديب كانت له طريقة خاصة في دمج حلقات الزمن بعضها ببعض حتى يصبح الماضي والحاضر والمستقبل معا على صعيد واحد كأنما هذه الحلقات كلها قد تجاورت في حاضر واحد ينساب تياره .

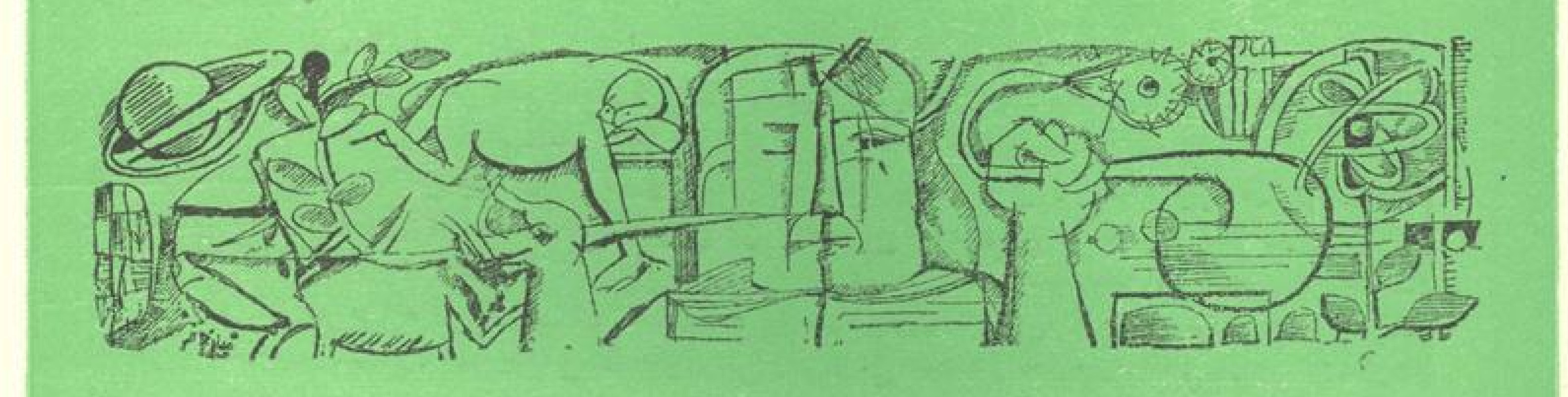
وأما المقالة الثالثةالتي عنوانها أورفيوس الأسود فتتحدث عن الشعراء الافريقيين في هذه المرحلة التاريخية الراهنة وهم الشعراء الذين يرى جان بول سارتر في شعرهم نموذجا للشعر الثوري العظيم لأنه هو الشعر الذي يرتفع به صاحبه الى قمة انسانية تزول فيها الفوارق بين انسان وانسان

ويأتي بعد هذا باب الفنون وفيه مقالة عن فناننا العظيم محمود سعيد بمناسبة الذكرى الأولى لوفاته ، وقد استطاع كاتب هذا المقال ان يتمثل في هذا الفنان تطور الحركة الفنية كلها في مصر لأن تاريخه هو تاريخ الفن في بلادنا .

وأخيرا يدخل القارىء بابا يطلعه على تيار الفكر العربي المعاصر ففي هذا العدد يقرأ عن علم من أعلام الفكر الفلسفي الاسلامي هو الشيخ مصطفى عبد الرازق الذي أنشأ مدرسة فكرية ذات طابع مميز وكان له فيها أتباع وتلاميذ من أهم مميزاتها اقامة البرهان على أصالة الفلسفة الاسلامية اصالة لا تجعلها كما يزعم لها المستشرقون فلسفة ناقلة عن اليونان فحسب بل ان لها أصولها المميزة وخصائصها الفريدة .

ويختم العدد بلقاء مع أهم الأحداث الفكرية ثم لقاء آخر مع تعليقات القراء .

رئيس التحرير



بأى فلسفة نسير

دكتور زكى نجيب محمود

● ليست الحياة كمالا ولكنها سير نحو الكمال ، والتعلق بدنيا الكمال عند المثاليين مراهقة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

● الفلسفة العملية هي فلسفة التجربة والخطأ ، هي فلسفة النقد والاصلاح ،هي فلسفه النظرية النسبية الى المواقف والمشكلات ، اننا نريد الرجل الذى ينزل معنا فى المعمعة ، ومعه الفكرة التى تصلح سلاحا فى القتال .

● وليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصورة فى المرايا ، بل « الفكرة » هنا هى عزيمة وارادة ، هى بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

- ١ -

هى خطوات ثلاث يخطوها الانسان ـ فردا أو جماعه ـ ليكتمل له النضج والوعى ، وقد يقف عند أولاها ، أو عند ثانيتها ، فلا يكون له من النضج والوعى الا بمقدار ماخطا ، أما **الخطوة الاولى** فهى التى يخوض فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع ، يعلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوضا موفقاهنا مخفقا هناك ٠٠ لانه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها هناك ، لكنه فى كلتا الحالتين لايستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبثة فى عمله ، بل هو لايعرف أن فى تضاعيف عمله قد انبثت فكرة ، تلك هى الخطوة الاولى التى يلتف فيها الفكر فى ثنايا العمل فلا يظهر قائما وحده ، وأما **الخطوة الثانية** فهى حين يعن للانسان أن يسترجع تلك المناشط التى نشط بها فى دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ماكان قد انطوى فيها من أفكار ، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لاتنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ الى فكرة « الزاوية القائمة » التى تقع بين سطح الارض والجدار ، وكان قد زرع القمح فى أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث فى الزرع كيف يغتذى بعناصر الارض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما كان قد أدرك أن الذى أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، **وأما الآن فقد عن له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التى كانت مطوية فيها ، حتى اذا ماتكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ فى تصنيفها وتبويبها علوما علوما ، فهذا علم الرياضة الذى يبحث فى الخطوط والزوايا والمثلثات ، وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يغتذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الانسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنايا حيوة العملية ليقيمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول انه بينما يكون الانسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار** الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن تصنف الافكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذه النشوة فيمضى فى هذا التجريد ـ أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسدت فيه ـ يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادىء أعم وقوانين أشمل، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة ٠

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الاولى عملا مجسدا أخفى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة الثانية استخراجا لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شىء مستقل عن العمل الذى كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لاتتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود الى أعمالنا الاولى نفسها ـ فتيارها مستمر لم ينقطع ـ نعود الى زراعتنا والى صناعتنا ، الى علمنا وتعليمنا ، الى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود الى تلك الاعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والاخفاق مرهونا بالحظ الذى يواتينا حينا ولا يواتينا حينا آخر ، بل اننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية الى حيث شئنا لا الى حيث يقذف بنا الموج ٠

- ٢ -

اننا اذ نكون فى الخطوة الاولى ، لانفرق بين نظرية وتطبيق ، فهنالك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفا موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا فى بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ، نجد أنفسنا ـ مثلا ـ أعضاء فى أسرة ، وأبناء فى أمة ، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحا اذا اتبعت فيه القواعد

الفلانية ، وهكذا ، **ومن خرج على القواعد المرعية في معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد أمته أو أفراد الانسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون اذا كان خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس اذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للاصول الخلقية تسيره وتتحكم فيه** ، وفي كل حالة من هذه الحالات «فكر» تقمص سلوكا مجسدا ، وقد يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص «الفكر» من قميصه السلوكي ، لنضعه وحده ، فيكون لنا بذلك مبادىء القانون أو مبادىء الأخلاق ، وعندئذ — كما أسلفنا القول — نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ، تركناها مؤقتا لندخل في دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهي دار لو أمعنا في تسلق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها الى « الفيلسوف » لظنهم أنه قد ترك معترك الحياة العملية في تفاعلاتها ومناشطها ، وفي حلوها ومرها ، كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ الى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو لم يعتزل وفي جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هي نفسها « الفكر » المبثوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواه أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة اذا رأى في الأولى نقصا يعاب ، **فالذين يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، انما يقتطعون الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التي أسلفنا ذكرها ، ويبترون ما بينها وبين الواقع الذي عشناه في الخطوة الأولى والواقع الذي نريد أن نعشه في الخطوة الثالثة — في الخطوة الاولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفي الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيئتنا وارادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .**

في الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذي نصوغ به قوانين العلم ومبادىء الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففي المكان الفعلي والزمان الفعلي أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن في مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حينا لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، واذا وفق فيما أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان وكل زمان ، تنطبق على أي حجر ساقط وأي ماء دافق وأي هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذي اعتزل دنيا الواقع حينا لعله يجد لنا هذه الصياغة التي تصور الفكرة الكامنة في وقائع العالم ، انه رجل قد تركنا في واقعنا النابض الحي ليعيش وحده في عالم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول انه تركنا ليعود الينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود الينا بنظرية يجريها على الواقع ؟ **وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف في درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذي تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حينا ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، اذ لابد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد نقدها وتمحيصها — الى الواقع مرة أخرى فنجريه على غرارها ونحن على وعي وفي صحو وادراك لما نحن فاعلون .**

- ٣ -

انه اذا اختلف الفلاسفة — وهم يختلفون — فليس الاختلاف منصبا على ادراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أي انه منصب على « الفكرة » التي استخرجوها من ذلك الواقع المشهور المحسوس : فالفيلسوف — كسائر عباد الله — ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، انه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق في مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، انه يجوع ويظمأ ، انه يعرف كيف تتكون الأسرة في مجتمعه وعلى أي أساس تقوم الحكومة ، انه يعلم كثيرا من طرائق البيع والشراء ، ويلمح كثيرا مما يحرك الناس في تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكراهية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل ان الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعاني ويفرح ويحزن ، واذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) الى شيء معين من هذا كله ، فسيتفقان — كما يتفق أي انسانين آخرين — على ما يريانه ، فاذا كان ما يشخصان اليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرئي لون أصفر ، واذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان — كما يتفق أي انسانين آخرين — على ما يسمعانه ، لا ، لا ، **ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم اذ يختزنون هذا الواقع لينصرفوا الى تحليله ابتغاء فصل «الفكرة» عن جسدها ، فهاهنا يقع الاختلاف في طريقة التحليل وفي نوعية الفكرة التي ينتهي بهم التحليل اليها** — ولا تسلني قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التي تجسدت فيها ، لان الجواب قد أسلفناه لك ، وهو

أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها ،فاذا كان فيها تناقض أزلناه ، واذا كان فيها قصور أكملناه ! فأنظر مثلا الى الطريقة التى نصلح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أونظام التجارة أو ماشئت من نظم ، فماذا نصنع ؟ اننا نعيش على مستوى الواقع فى كل هذه الامور ، كلنا نشارك فى أسرة وفى مدرسة وفى حكم وفى تجارة وفى غير ذلك من نظم المجتمع الذى نعيش فيه ، وفى كل نظام من هذه النظم تتشابك الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا - آنا بعد آن - نضع أمامنا « المبادىء » أو «الأسس» أو «الأفكار» التى تقوم عليها الاسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أمامنا لننظر فيها وهى خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، لنرى هياكلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، اننا ساعتئذ لانضع أمامنا على منضدة البحث «أسرة» فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع «فكرة» الأسرة أو « مبدأها » ، واذن فقد كان لابد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادي ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول ان الفلاسفة اذ يختلفون فى مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينقدوها نقدا قد يؤدى الى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وان اختلافهم ليرتد آخر الامر الى ما ياتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر اليه من هذا الوجه فاذا هو مانسميه واقعا . وتنظر اليه من ذلك الوجه فاذا هو مانسميه فكرة؟

فاذا تذكرنا أن الفكرة انما تكون فى رأس انسان ، وجدنا أننا لو قلنا ان الواقع يسبق فكرته، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للانسان أقل أثر فى تحويره وتبديل مجراه ، اذ كيف يحوره الانسان ويبدله اذا كان قصاراه منه أن يجىء بعد وقوعه ليعلم نفسه كيف وقع ، ان الانسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجى موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة دنيا الا أن الاولى فيها ادراك لما حدث أشد وأوضح مما فى الثانية لكنهما معا متفرجان لايغيران من الامر شيئا ، كمتفرجين فى مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة فى الفن المسرحى ، والآخر برىء ساذج ، فسيعلم الاول - دون الثانى - أين يكمن سر القوة وسر الضعف فى التمثيل ، لكن لا الاول ولا الثانى بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع انه يسبق فكرته ، **وبمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعي بشتى تفريعاته، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلية التى تجعل الانسان بالنسبة لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث فى الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التى تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لايغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئا ، لان للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور فى حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ،ومن تفريعات المذهب الواقعى كذلك مدرسة الواقعية الجديدة التى تزعمها برتراند رسل .**

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين(بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) - والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكارا لايلزم بالضرورة أن تخرج الى حيز الواقع المجسد فى أشياء ومواقف - كما هى الحال فى الرياضة مثلا - على حين أن العقلانيين وان جعلوا الحقيقة كلها أفكارا عقلية الا أن هذه الافكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجى مجسد هو قسيم الوجود الذهنى المجرد - على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هى الأساس وهى التى لها الاولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة - كائنة ما كانت - أن تكون مبرأة من أوجه النقص التى لابد من حدوثها فى عالم الأشياء ، ففكرة الدائرة -مثلا - كاملة . وأما الدوائر التى نرسمها فى دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجىء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصورى ، لان درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل فى كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهم بتنفيذ الرحلة فى دنيا الواقع ، فاذا التنفيذ يصادفه من التفصيلات ما لم يكن فى الفكرة المخططة ، **وهذه الفجوة بين الفكرة فى كمالها من جهة ، والواقع فى نواحى نقصه من جهة أخرى ، هى التى جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة الا لعالم الافكار دون عالم الاشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم الى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموما بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الاحداث .**

هاهما - اذن - مجموعتان من الفلاسفة تقفان

احداهما من الاخرى على طرفى نقيض ! الاولى تجعل مادة الواقع الخارجى بقوانينها الذاتية التى تحركها هى كل شىء ، والاخرى تجعل الافكار الذهنية فى كمال تكوينها واتساق بنائها هى كل شىء ، الاولى تجعل المادة هى الاصل وعنه تتفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هى الاصل وعنه تتفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود الا من حيث هى فكرة فى أذهاننا .

لكن الى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشىء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها ، وهنا لا تكون الفكرة الا تمهيد الفعل ، ولا يكون الفعل الا ذيلا لفكرة ، وهنا أيضا تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذى جاءت لترسم له الطريق ، **فليست «الفكرة هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور فى المرايا ، منزوعا منها قوة الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هى عزيمة وارادة ، هى بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .**

- ٤ -

قلنا انه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتداء لمسيره ، لكنه - فى هذه الحالة - الواقع الفج الخام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لاينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، اذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تفصيلات مكان الوقوع وزمانه ... نعم ، **لابد للفيلسوف - مهما يكن مذهبه - أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ماقد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادىء ، ليضعها - وهى فى صورتها المجردة - موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى اذا مصقل لنفسه «فكرة » وسواها ، عاد بها أو قدمها للناس ليعودوا بها - الى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى .**

أبدا لايريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدير الامر فى دخيلة فؤاده ، ثم لاشىء بعد ذاك ، اذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه الى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولا يؤثر ، ويأخذ ولايعطى نعم ، ان ذلك قد يجعل منه هو انسانا أكثر تهذيبا مما كان وأنفذ بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة اليهم ، لان دنياهم لن تتغير بسبب ماقد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا الا فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، **وقد لخصنا هذه المذاهب فى ثلاثة : مذهب يجعل الاولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ثالث يجعل الواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر الا ماله صلة بالواقع ولا واقع الا ماله صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا الا بماله صلة بالانسان وحياته .**

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر الى الطبيعة ومجراها على انها امر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . **كان فى رأيه أن كل مافينا** هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة فى قوانينها ، فكل حركة فى جسد الانسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لايغير منها أن يسر لها أو يحزن ، فليسر ماشاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الامر شيئا ، واذن فالتفكير الانسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص الا صاحبها ، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون - فى فلسفته - بمعزل عن دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل - بفلسفته - فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليبحثوا لنا عن قوانينه فنفيد منها ما استطعنا ، وقصارى الانسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها ، لانه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

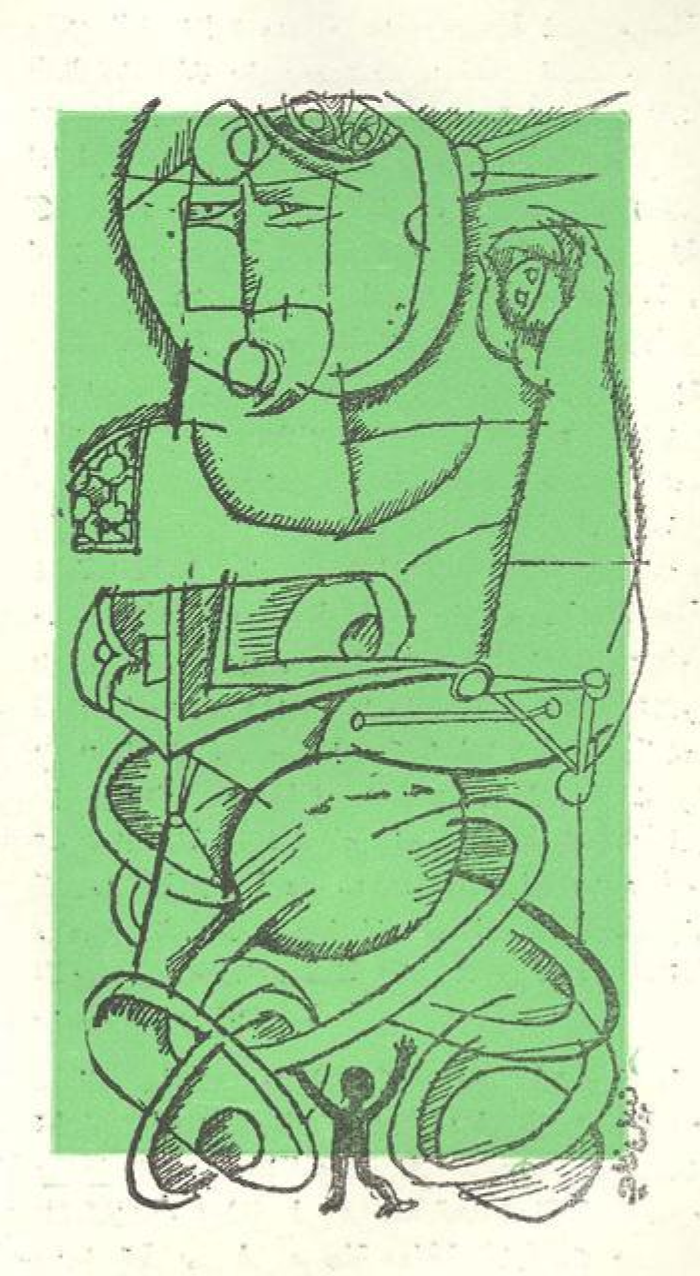
وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الاولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ تفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا الى أن « الفكرة » - أى فكرة - هى بطبيعتها مبرأة من أوجه التفاوت والنقص التى نراها عادة فى الاشياء كما تقع فعلا ، « ففكرة » الحصان هى دائما أكمل من أى حصان نراه فى دنيا الواقع ، « وفكرة » الانسان هى دائما كذلك أكمل من أى انسان نراه فى دنيا الواقع ، و « فكرة » الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه فى دنيا الواقع ، و « فكرة » الحكومة ، و « فكرة » الاسرة و « فكرة »

المدينة كلها أكمل من قسائمها التى تقع فعلا ، ولا عجب فى ذلك ، اذ اننا فى حاله «الفكرة» نحن الذين نصهو الاكلة على مزاجنا ، وأما فى حالة الامر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هى المرجوة المشتهاة - ففيلسوفنا المثالى يسوى لنفسه عالما فكريا ، يراه دائما أكمل من أى واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع الى حيث يعيش ، وحتى ان هم ونزل عن عالمه الفكرى ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائما الى أفكاره المثلى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع فى نقصه من جهة ومعاييره فى كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ اما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكرى ، واما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذى يجعل الامر حوارا بين الفكر والواقع رجل عملى (ونحن نفرق بين «العملى» و «الواقعى») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الانسان على تغييره ؟ ولماذا اجعل للافكار المثلى كل هذه الرفعة التى تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئا برفعتها وكمالها ؟ فهذه هى بيئة معينة أريد أن أحيا فيها ، لكنها قد توافق أهدافى فى جانب ، وتعارض أهدافى فى جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، واذن فلا بد من تفاعل معها اقبل به ما اقبله وارفض ما ارفضه لاغير ما اغيره ! انه لاجدوى فى ان اركن الى شىء سواى أنا وبقية الزملاء فى المجتمع ليغير لى ما ازيد تغييره من البيئة التى نسكنها ، ثم لا جدوى فى أن اخط للتغيير خطة فكرية مثلى معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى اذا ما وجدت تطبيقها محالا ، انطويت على نفسى لا عيش فى أحلامها ، وكذلك لا جدوى فى أن افرض ان للاشياء طبائعها التى لا تتغير ، بل الجدوى هى فى تناول المشكلات واحدة واحدة ، لا درس تفصيلاتها ، ثم اقترح لها حلا فكرة تناسبها ، وقد اعود اليها من جديد مرة بعد مرة ، اذا كان الحل لا ياتى الا على درجات .

ان المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى ، الارض القاحلة يراد لها ان تزرع ، والمادة الخام يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع ان تشق والمرض ان يعالج والامية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة ان تنقشع ، ولن يغنى ازاء هذه المعركة الدائرة الرحى ان ينعزل الفيلسوف المثالى بفكره الذى لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعى الى الواقع على أن هذه هى طبائع الاشياء فيه فلا يتغير منه شىء الا وفق قوانين الواقع المادى نفسه ، فالمثاليون سادة مترفعون والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع اننا نريد الرجل الذى ينزل معنا فى المعمعة ومعاصرة التى تصلح سلاحا فى القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك ... **أعنى أن** لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة ، **حتى** اذا ما اتخذت وضعا أكثر ملاءمة عدنا اليها **بطريقة** علاج أخرى ، وهلم جرا ، **ليست الحياة كمالا ولكنها سير نحو الكمال ، والتعلق بدنيا الكمال عند المثاليين مراهقة طال امدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قنعة وعجز .**

الفلسفة العملية هى فلسفة التجربة والخطأ ، هى فلسفة النقد والاصلاح ، هى فلسفة النظرة النسبية الى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل



مشكلة مايعالجها ، وعندئذ يكون هـــذا وذاك هو «الحق» فى هذه اللحظة ، وقد لايعود هو «الحق» غدا بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسـها ، فاذا كانت المشكلة ـ مثلا ـ هى مشكلة التعليم ، واجهتها بماديناسبها الآن ، فأجعل التعليم الالزامى الى السن الفلانية، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية، ثم قد يتغير الموقف غدا فاكون أكثر تقـدما وأغزر ثراء ، **فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد**

ان «الحق» حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والمـــوقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ، سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أمم تختلف ظـروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا ان فلسفتنا نابعة ـ أو يجب أن تنبع ـ من واقعنا ، والفكرة المقحمـة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا حتى وان كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا فهى بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخـذونها لكمال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجـة موقف بذاته يعترض طريقنا •

- ٥ -

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعـة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها انها قيم تصلح للانسان من حيث هو انسان ، بغـض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته فهـل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتـة ، المطلقة من جهة وقولنا من جهة أخرى ان الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لايصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح ان الانسان فى رحلة الحياة شبيه به فى أى رحلة صغيرة يرتحلها ، فافرض أن رحلتـك هى أن تعبر الصحراء حتى تصل الى نقطة معينة على شـاطىء البحر الاحمر ، فالهدف الاخير ثابت أمامك لايتغير، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق، فهذه حفرة عميقة أمامك ، وتريد اجتنابها ،فعندئذ تحصر تفكيرك فى طريقة اجتنابها قبل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هى وحدها التى تتحكم فى منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها فى تجنيبـك ماتريد اجتنـابه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك فى هدفك الاخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التى ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل فى طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق • •• وهذا مايعمله قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، **وهو مايصنعه قائد الجيش فى المعـركة حين يفرق بين « الاستراتيجية » و « التكتيك » ، فالاولى هى خطة القتال ، والثـانية هى معالجـات المواقف الجزئية التى تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة•**

هكذا الامر بالنسبة الى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهـة أخرى ، الاولى هى بوصلة السير ، والثانيـة هى المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة •

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة الى النظرات الفلسفية الثلاث فى آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمـة غـير مرحلة النظرتين الأخريين ومهمتيهما : فلكى نسـير فى تغييرنا للمجتمع على هدى وبصـيرة ووعى ، لابد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هى ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، شريطة ألا نقع فى غلطـة الفلاسـفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الافكار والمبادىء ـ على نحو شبيه بما يفعله الفلاسـفة المثاليون ـ تلك الأفكار والمبادىء التى توجهنا فى طريق السير نحو تغيير الواقع الذى رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا نقع فى غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادىء مبتورة الصلة بعالم الواقع ، وفى هـذه المرحلة التأملية أيضا تجىء مهمة القيم الثابتة الخالدة التى ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، اذ هى التى تشير الى اتجاه السير، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التى نلقاها فى الطريق ، وثالثا وأخـيرا تجىء المرحلة العملية التى نحصر فيها انتباهنا فى كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن عـلاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير فى اتجاه سيرنا الذى رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة فى ثباتها وتجريدها واطلاقها •

فلو سألتنى بعد ذلك كله : أى مذهب فلسفى تختار ؟ أجبتك سائلا بدورى : فى أى مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقعى فى مرحـلة رصـد المشكلات ، ومثالى فى مرحلة تحديد اتجاه السير، وعملى تجريبى فى مرحلة معالجة المشكلات •

زكى نجيب محمود

جاءنا هذا المقال من الأستاذ اسماعيل المهدوى يرد به على مقال الدكتور زكي نجيب محمود « الماركسية منهجا » الذى نشر فى العدد الماضى من مجلة الفكر المعاصر ، والمجلة اذ تجعلها فكرا مفتوحا لكل الآراء مؤمنة بشرف الكلمة وحرية القول ، ترحب بكل حوار موضوعى يستهدف اضاءة جوانب الفكر وانارة الطريق لمعالجة قضايا الانسان •

الحتمية والعلم الحديث

إسماعيل المهدوي

من المسائل التى تحتل مكانا بارزا فى الفكر العلمي الحديث مسألة الحتمية • والخلاف حول هذه المسألة يرجع في معظمه الى اختلاف مضمون الحتمية فى المستويات النوعية المختلفة لظواهر الوجود • فالحتمية فى مستوى الظواهر الميكانيكية أو الفلكية تختلف عنها فى مستوى الظواهر البيولوجية • والحتمية فى هذه المستويات جميعا تتمايز بشكل أساسي عن الحتمية فى مستوى الظواهر النووية الذرية أو ظواهر المجتمع والتاريخ • فاذا كان هناك معنى عام لكلمة الحتمية ، فهناك لهذه الكلمة معان نوعية خاصة ، تستمد نوعيتها وخصوصيتها من مستوى الوجود الذى تنطبق عليه •

والفلسفة التى لاتدرك المستويات النوعية ، المختلفة للوجود فى الطبيعة والمجتمع ، لاتستطيع بالتالى أن تدرك المعانى النوعية الخاصة للحتمية • والفلسفة التى تهتم بالألفاظ أكثر مما تهتم بمحتواها التطبيقى ، يمكن أن تتصور أن معنى العلة والمعلول فى ظاهرة اصطدام كريات البلياردو مثلا لايختلف عن معنى العلة والمعلول فى ظاهرة اصطدام الجسيمات النووية ، مع أن الظاهرة الاولى تؤدى الى حركة بسيطة محددة ، بينما الظاهرة الثانية تؤدى الى حركة معقدة جدا وغير محددة •

الحتمية والوضعية المنطقية

والوضعية المنطقية ــ بحكم مايعلنه أصحابها أنفسهم ــ فلسفة تحصر مهمتها فى تحليل الألفاظ بعيدا عن المحتوى المادى لهذه الألفاظ • ومن ناحية أخرى ترى هذه الفلسفة ــ كما يتضح عند أبرز دعاتها رودلف كارناب ــ أن مستويات الوجود جميعا لاتتمايز نوعيا فيما بينها ، وانه يمكن بالتالى أن نتحدث بلغة علم الفلك والميكانيكا عن ظواهر النفس البشرية أو ظواهر التاريخ • وهذا ما يسميه كارناب مذهب الفيزيائية Physicalism ويذهب فيه الى ضرورة تخطى حدود العلوم الخاصة وترجمة لغاتها وقوانينها العلمية الى لغة ومصطلحات وقوانين علم الفيزياء •

يقول كارناب عن ذلك فى كتابه « البناء اللفظى المنطقى للغة » :

« ان مشاكل أسس علم الحياة (البيولوجيا) تعود

أساسا الى امكانية ترجمة اللغة البيولوجية س ١ ، الى اللغة س٢، وهى لغةفيزيائيةتشمل المصطلحات اللازمة لوصف العمليات غير العضوية والقوانين اللازمة لنفسير هذه العمليات • (ص ٣٢٣)

وبنفس هذه الطريقة يمكن فى رأى كارناب اعادة قوانين ومشاكل علم النفس وعلم الاجتماع الى اللغة الفيزيائية الشاملة • (ص ٣٢٤و٣٢٥)

وانطلاقا من نظرة مماثلة تنكر تمايز المجالات النوعية للظواهر ، يقول استاذنا الدكتور زكى نجيب محمود فى مقالهعنالمنهج الماركسى فىالعدد السابق :

« ان جبرية التاريخ معناها أن الماضى كانيحمل الحاضر فى جوفه وأن الحاضر يحمل المستقبل بحيث لو حللنا أية لحظة من لحظات التاريخ استطعنا ان نقرأ فيها كل مهوآت على مراحل الزمن ،تماما

كما يستطيع الفلكى أن ينظر الى أجرام السماء فى لحظة ما فيقرافيها انكسوفا للشمسأو ان خسوفا للقمر أو غير ذلكمن الظواهرالفلكية سيحدثحتما فى الوقت الفلانى من مقبل الأيام • »

ولكن أول مايقفز الى الذهن أن هذا المفهوم « الفلكى » للحتميةلايسقط فقط فى مجالالتاريخ وعلم النفس وما الى ذلك من الظواهر الانسانية ، بل يسقطأيضا فىبعضميادين الوجودالفيزيائى، وخصوصا فى ميدان حركة الجسيمات النووية • فاذا كان الفلكى يستطيع أن يتنبأ بدقة بحركة الكوكب الذىيدرسه ، فانمن المستحيلموضوعيا أن يتنبأ عالم الطبيعة بحركة الالكترون الذى يدرسه من حيث الموضع أو السرعة ، لان هذه الحركة تتسم بالتشتت وعدم التحدد • فهل يجوز اذن أن ننظر الىالالكترونكما لوكان شيئاسحريا – على حد تعبيربعض المفكرين – يتحرك بلاضابط ولا رابط ويقفز من مدار الى مدار كما يقفز الجنى المسحور فى أساطير الجان ؟

يقول فى ذلك عالم الذرة المعروف روبرت أوبنهايمر – وهو عالم امريكى لا يؤمن بالماركسية مذهبا ولا منهجا :

« اذا حاولنا أن نتنبأ بسلوك نظام ذرى ما كنوع من المتوسط المحسوب وفقا لقوانين نيوتين ،فاننا نحصل على نتيجة تختلف كلية عما يوجد فى الطبيعة • وذلك بسبب هذه الخاصية الفريدة التى لايوجد مثيل لهافىميكانيكا الأشياء الكبيرة ،وهى ظاهرة التداخل بين الموجات •

« ولكن هذه الحالة موضوعية وليست ذاتية • فنحن نستطيع أن نحسب خواصها وأن نعيد حدوثها فى مناسبة أخرى فى ذرات مماثلة وأن نتحقق منخواصها ومنأسلوبهافى التغير معمرور الوقت • فلا يوجدهنا اى عنصر ذاتى او تعسفى • وانما الاختلاف هو ببساطة أن هذه الحالة لايمكن وصفها فى حدود الميكانيكا التقليدية • والادراك العادى يشعر ازاء ذلك بالحيرة لان أفكاره المألوفة مستمدة من عالم الاشياء الكبيرة • ولكن الادراك العادى لايقع فى الخطأ الا اذا اصر على انه يجب أن يتحقق المألوف فى مجال غير المألوف • »

من كلمات أوبنهايمرهذهيمكن أن نلاحظالفرق من فكرة الحتمية وفكرة التنبؤ اليقينى ، أىالفرق بين مفهوم الحتمية فى ميكانيكا الافلاك – وهى حتمية قائمةعلىحساب اليقينوالتحديد –ومفهومها فى الميكانيكا الموجيه النوويه – وهى حتميةمننوع آخر قائمه على حساب الاحتمالات وعدم التحديد •

والحتمية فى الظواهر النفسية والاجتماعيةشبيهة بهذا النوع الثانى ، من حيث أن تشابك وتعدد وتعقد عناصر الظاهرة الواحدة منها يؤدى الى تشتتها وعدم تحددها ، ويؤدى بالتالى الى عدم توافر امكانيات التنبؤ اليقينى فيها •

معنى الحتمية

ولكن ماذا نقصد بالحتمية فى عبارة واحدة ؟

الحتمية هى المبدأ القائل بخضوع الأشياء موضوعيا لمبدءالعلية وللقوانين الضروريه •ومعنى ذلك ببساطة أن الأحداث تترابط فيما بينها وفق قوانين موضوعية ، وأن هذه القوانين قد تحدد عناصر الحدث وتعطى امكانيات التنبؤ الدقيق به ، وقد تحدد أيضادرجه«عدم تحدد»الحدث وامكانيات التنبؤ الاحتمالى به •

وفى النوع الاول من الحتمية – حتمية اليقين والتحديد – نجد أنماقد يظهر منالنقص فى درجة اليقين أو فى درجة الدقة والتحديد لايحدث نتيجة خواص الواقع الموضوعى بل نتيجة النقص الذاتى والقصور فى امكانيات القياس والحساب • أما فى النوع الثانى – حتمية الاحتمالات وعدم التحدد – فيجب أن نلاحظ أننا لا نواجه هنا احتمالات مطلقة أو عدم تحدد مطلقا بل من الممكن كما قال أوبنهايمر أن نحسبها موضوعيا ونحققها ونعيد حدوثها • فهى اذن احتمالات محددة لا عشوائية ، لأن التشتت وعدم التحدد فى هذا النوع من الظواهر فى ذاته ظاهرة موضوعية محددة الاطار ومحسوبة •

ويمكن فهم هذين النوعين من الحتمية جيدا بالرجوع الى نظريات وتجارب العلم الطبيعى ،وفيما يلى نذكر بعض الامثلة العلمية •

في عام ١٨٤٦ استطاع العالم ليفرييه في فرنسا والعالم آدفر في انجلترا - كل منهما على حدة - أن يحسبا رياضيا بعض الظواهر التي لاحظاها في حركة الكوكب أورانوس ، على فرض أنها نتيجة فعل جاذبية كوكب آخر مجهول ، وأن يحددا بواسطة هذه الحسابات مدار الكوكب الذي افترضا وجوده افتراضا • فماذا حدث بعد ذلك ؟ حدث أنه بناء على هذه الحسابات ثم اكتشاف موضع الكوكب المجهول ومشاهدته ، وهو الكوكب الذي أطلق عليه اسم نبتون • ومن هذا المثل تتضح طبيعة الظواهر الفلكية من حيث قابليتها للتحديد الصارم ومن حيث امكانية حصر عناصرها وحسابها بشكل يقيني ومحدد ، صحيح أن حسابات ليفرييه وآدفر احتوت على شيء من عدم الدقة ، ولكنه لم يكن نتيجة واقع موضوعي بل نتيجة قصور في وسائل وامكانيات الحساب الفلكي في ذلك الوقت • فهو اذن نوع من الخطأ الذاتي يمكن تجنبه أو تضييقه مع تطور العلم • شبيه بذلك أيضا الحسابات الدقيقة التي يمكن بواسطتها تحديد موضع وسرعة كرة البلياردو التي تصدمها كرة أخرى ، وذلك بناء على تحديد سرعة وكتلة هذه الكرة والخواص الميكانيكية للمجال المحيط بالكرتين •

التنبؤ واليقين

أما تحديد موضع وسرعة الالكترون في مجال الظواهر النووية فهو شيء مختلف كيفيا • لماذا ؟ لان النشاط الموجي لهذه الجسيمات يؤدي الى تداخلها وعدم تحدد ذاتيتها ومن ثم تشتتها بشكل يجعل موضعها غير قابل للتحديد • ومن ناحية أخرى فان الموضع الذي يتخذه الجسيم يؤدي الى اختفاء نشاطه الموجي بحيث تصبح كمية حركته غير قابلة للتحديد • ومعنى ذلك انه اذا نشأت ظروف معينة يزداد فيها تحدد كمية حركة الالكترون فان موضعه يصبح غير محدد ، بينما تصبح كمية حركته غير محددة اذا نشأت ظروف أخرى يزداد فيها تحدد موضعه • فالخاصية الجسيمية والخاصية الموجية للالكترون لايجتمعان في حالة واحدة في نفس اللحظة وفي نفس الظروف رغم ترابطهما الموضوعي • فكانهما وجها عملة • لاينفصلان ولكنهما لا يجتمعان في جانب واحد • وكما انه بقدر مايظهر من الوجه الاول للعملة بقدر مايختفي من وجهها الثاني ، كذلك نجد أنه بقدر ما يزداد تحدد موضع الالكترون بقدر مايقل تحدد كمية حركته ، والعكس بالعكس • وهذا الواقع لايكشف لنا فقط التناسب العكسي في درجة التحدد بين موضع الجسيم وكمية حركته ، بل يكشف لنا أيضا سمة عدم التحدد في كل من هذين العنصرين على حدة ، نتيجة ترابط الطابع الموجي والجسمي للالكترون • **وما دام التشتت في موضع الجسيم أو في كمية حركته ظاهرة موضوعية ناتجة عن طبيعة الجسيم وطبيعة المجال ، فلابد اذن أن تقبل القياس ، رغم أنه قياس قام على حساب الاحتمالات وفقا لما يسمى قوانين الميكانيكا الكوانطية او قوانين الميكانيكا الموجية ، ولكن اذا كان التنبؤ الذي ينبثق من حساب الاحتمالات هذا تنبؤا احتماليا ، وليس من نوع التنبؤات المحددة في الفلك أو في الظواهر الميكانيكية العادية ، فهو مع ذلك تنبؤ موضوعي وعلمي واطار احتمالاته محدود ومحسوب •**

خذ مثلا ظاهرة انشطار نواة ذرة اليورانيوم • ان تطاير نيوترونات اليورانيوم المشع يمكن أن يؤدي الى نتائج متعددة • فمن الممكن مثلا أن يصل الى نواة مجاورة فيضاف اليها ويستقر فيها ، ومن الممكن أن يصل الى تحويل أحد نيوترونات النواة الى بروتون بواسطة اشعاع بيتا ، ومن الممكن أخيرا أن يؤدي دخول النيوترون في نواة ذرة اليورانيوم الى انشطار هذه الذرة وانطلاق النيوترونات التي قد تقوم بنفس الدور ، ومن ثم قد تنشأ نتيجة ذلك ظاهرة تسلسل الانشطار التي تؤدي الى الانفجار الذري • وازاء هذه الاحتمالات المتعددة يستحيل التنبؤ بمصير النيوترون عند انطلاقه ، لان التشتت وعدم التحدد هو قانون هذه الظواهر • ورغم ذلك أمكن الوصول الى التقدير الدقيق لحساب احتمالات هذه الظواهر • وبناء على هذا التقدير لحساب الاحتمالات ، أي بناء على دقة هذا التنبؤ الاحتمالي ، أمكن تحديد مايسمى « بالكمية الحرجة » من يورانيوم ٢٣٥ ، وهي الكمية التي - اذا اجتمعت - يتوافر فيها من الاحتمالات مايجعل تسلسل الانشطار في داخلها وحدوث الانفجار الذري شيئا مؤكد الوقوع • **وهكذا نجد أنفسنا أمام نتيجة ثابتة ومحددة ، تنبثق من ظواهر احتمالية وغير محددة • وهذا واقع يرتقي الى مستوى الدليل التطبيقي الحاسم • فدقة تحديد الكمية الحرجة في يورانيوم ٢٣٥ ويقينية وقوع الانفجار الذري نتيجة ذلك ، هما حقيقتان تشهدان بالطابع الموضوعي ، والعلمي للحتمية الاحتمالية والتنبؤ الاحتمالي •**

لعل من الواضح اذن أن الحتمية لاتقتصر فقط على مجال الحركات الميكانيكية للأفلاك والقذائف ، والآلات ، وانها ليست فقط حتمية من النوع المحدد الصارم • **فالعلم الحديث يكشف امامنا مجالات أخرى للحتمية تتوافر فيها الموضوعية والضرورة والقانون ، رغم أنه لايتوافر فيها التحدد واليقين ، بالنسبة لكل حالة جزئية على حدة ، ومن ثم لاتتوافر فيها امكانية التنبؤ الدقيق •**

واذا كان هايزنبرج وشرودنجر ودى بروى ، وغيرهم هم الذين سلطوا الاضواء على هذه الحتمية الجديدة في مجال الطبيعة ، من واقع تجاربهم

المعملية وأبحاثهم الرياضية ودون صياغة فلسفية ، **فان كارل ماركس هو الذى سلط الضوء على هذه الحتمية الجديدة فى مجال المجتمع أو التاريخ وهو الذى وضع أساس هذه النظرة الجديدة الى الحتمية وصاغ قواعدها الفلسفية • فهذا هو المفهوم الجديد للحتمية ينبثق من أساس المادية الجدلية التى تسمى تاريخيا بالفلسفة العلمية • ولا شك أن الماركسية كمذهب شامل تحتاج اليوم الى تعديل وتطوير فى بعض جوانبها •** ولكن ليس مما يحتاج الى التعديل الأساسى فى الماركسية نظريتها الفلسفية ، فالمادية الجدلية تتكون من مفاهيم عامة جدا هى حصيلة الفكر البشرى خلال عشرات القرون من التجارب الاجتماعية وخلال تقدم العلم والحضارة ، واذا كانت فلسفة الاشتراكية العلمية تختلف مع المادية الجدلية فى موضوع الدين ، فهذا الموضوع لا يحتل من المادية الجدلية سوى جزء محدود وثانوى لان أساس هذه الفلسفة هو منهجها الفكرى ، وتصوراتها لقوانين الحركة والوجود فى الطبيعة ، والمجتمع •

ولهذا قال لينين فى كتابه عن المادية والمذهب النقدى التجريبى أن « ماركس وانجلز كانا يركزان فى أعمالهما فى المادية الجدلية على جانب الجدلية أكثر مما يركزان على المادية ، وكانا يركزان فى المادية التاريخية على جانب التاريخية أكثر مما يركزان على المادية • »

مبادىء الفلسفة الجدلية

والفلسفة الجدلية تشتمل على عدد من المبادىء العامة التى تتسم بها ظواهر الطبيعة والمجتمع والفكر ، هى أساسا مبدأ الحركة الشاملة والتغير الشامل ، ومبدأ ترابط الأحداث وتشابكها وتفاعلها ، ومبدأ اجتماع الاضداد وصراعها ، ومبدأ انتقال التغير الكمى الى التغير الكيفى • ويمكن أن نلاحظ مثلا أن مبدأ اجتماع الأضداد هو الذى يشرع لنا فلسفيا اجتماع الطابع الموجى والجسيمى ، للالكترون ، وامكانية تحديد عدم التحدد فى ظواهره ، واجتماع الضرورة والاحتمال ، وما الى ذلك من مقومات النظرية العلمية الصحيحة فى الحتمية • أما مبدأ التغير الكمى والكيفى فهو الذى يفسر تمايز المستويات النوعية للوجود فى الطبيعة ، والمجتمع ، وبالتالى تمايز قوانينها النوعية ومفهوم الحتمية فى كل منها • ومعنى ذلك انه اذا كان ماركس بوصفه مؤسس علم الاشتراكية لم يطبق مفهومه العلمى الجديد للحتمية الا فى مجال الظواهر **الاجتماعية ، فالمنهج الفلسفى الذى استخلصه من ذخيرة العلم والفلسفة فى عصره هو المنهج الذى يقدم الأسس السليمة للمفهوم العلمى للحتمية فى المجالات الاخرى ، وعلى وجه الخصوص فى مجال الظواهر النووية الذرية • فالفلسفة الجدلية هى القادرة على تشريع وتبرير أسس الحتمية التى اكتشفها بشكل تجريبى محض هايزنبرج وشرودنجر ودى بروى • ومن هنا تصبح هذه الفلسفة جديرة بالاسم الذى أطلق عليها تاريخيا وهو اسم الفلسفة العلمية ،** والدفاع عن هذه الفلسفة لا يعنى الدفاع عن كارل ماركس بقدر مايعنى الدفاع عن العلم والمنهج العلمى ، تماما كما ان الدفاع عن منهج الاستقراء مثلا لايعنى الارتباط بفرنسيس بيكون والأورجانون الجديد ، وكما أن المنهج الاستقرائى لايطلق عليه اسم المنهج البيكونى ، فقد يكون من الصواب أيضا ألا يطلق على المنهج الجدلى اسم المنهج الماركسى أو اسم الفلسفة الماركسية •

المفهوم العلمى للحتمية التاريخية

والآن ننتقل الى المفهوم العلمى - أى الجدلى - للحتمية التاريخية •

ماهى أسس هذا المفهوم ؟

هى نفس الأسس التى يقوم عليها مفهوم الحتمية فى مجال الظواهر النووية الذرية • والمقدمة الاساسية التى تبدأ منها الحتمية التاريخية هى دحض وتفنيد الحتمية الميكانيكية التى يسميها ماركس الحتمية الميتافيزيقية ، وهى التى تنكر المصادفة والاحتمال وحرية الارادة وتنتهى الى مايشبه القدرية وتحول التاريخ والمستقبل الى كتاب مفتوح أو لوح محفوظ ، أو على حد تعبير انجلز ، **« الى ماهو أسهل من حل معادلة رياضية بسيطة من الدرجة الاولى » •** وهكذا يتضح منذ البدء أن المفهوم الذى يفترضه المقال المذكور للحتمية التاريخية فى الفلسفة الجدلية هو نقيضها تماما • فأستاذنا الدكتور زكى نجيب لاينقد اذن المنهج الجدلى فى الحتمية ولكنه ينقد الحتمية الميتافيزيقية التى أعلن ماركس الحرب عليها • وحين يقول الدكتور نجيب أن « جبرية التاريخ معناها انه اذا حللنا أية لحظة من لحظاته استطعنا ان نقرأ فيها كل ماهو آت » ، فانه بهذا القول نفسه يضع المفهوم الجدلى للحتمية خارج حدود المناقشة • وحين يعلق على موقف الماركسية قائلا بطريقة حاسمة « ان الحتمية لاتتفق مع ارادة التغيير » ، فهو بذلك يصادر على المطلوب - على حد تعبير المناطقة - لان المحور الأساسى للحتمية التاريخية هو محاولة اثبات أن الحتمية لاتتنافى مع ارادة التغيير •

ماهو المعنى العلمى اذن للحتمية التاريخية ؟

يشتمل هذا المعنى على عدة نقاط أساسية ، يمكن الاشارة اليها فيما يلى :

١ – أن أحداث المجتمع أو التاريخ ظواهر موضوعية تقبل الدراسة العلمية ، وأن هذه الأحداث تتحرك وفق قوانين معينة يمكن اكتشافها ، وليست قط أحداثا عشوائية منفصلة ، كما أن حركتها ليست نتاجا فلسفيا للرغبات والأهواء الذاتية ٠

وفى هذا المعنى يمكن أن نذكر كلمات الميثاق عن حتمية الاشتراكية :

« ان الحل الاشتراكى لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختيارى وانما كان الحل الاشتراكى حتمية تاريخية فرضها الواقع ٠ » الباب السادس

وهذه النظرة الى الاحداث الاجتماعية والتاريخية كظواهر موضوعية يفرضها الواقع وتقبل التحليل والدراسة ، معناها ببساطة أنه يمكن اقامة علوم تجريبية لظواهر المجتمع والتاريخ ٠ وفى هذا المعنى تبرز كلمات عميقة رائعة قالها الرئيس جمال عبد الناصر فى عيد العلم :

ان الثورة هى علم تغيير المجتمع ٠٠٠ ان التنظيم السياسى هو علم التعبئه السياسية للامكانيات البشريه ٠٠٠ ان الوحدة العربية هى علم التاريخ على الارض العربية ودروسه وعلم الواقع المعاصر كله ومقتضياته وعلم البناء الشامل للمستقبل ، ومتطلباته ٠٠٠ ان التخطيط العلمى يقوم على حساب دقيق لاحتياجات المستقبل وعلى حساب دقيق لتعبئة الموارد وعلى حساب دقيق لتحقيق المراحل مرحلة بعد مرحله ٠٠٠

٢ – ان هذه الحتمية تعترف بالتفاعل والتشابك بين عوامل لا حصر لها داخل كل ظاهرة ، وأن هذه الشبكة غير المحدودة من العوامل المتداخلة والمتغيرة وذات التأثيرات المتبادلة ، تجعل ظواهر المجتمع ، والتاريخ شبيهة بالظواهر النووية الذرية ذات التداخل الموجى ، ولهذا تقوم الحتمية هنا على أساس مبادىء الاحتمال وعدم التحدد كمبادىء موضوعية لا كتعبير عن العجز فى الادراك ٠ وتلعب المصادفات والاحتمالات دورا كبيرا فى التاريخ ٠ ومن هنا يصبح التنبؤ أو الحساب التقديرى فى مجال التاريخ ، من نفس هذا النوع الذى يتيح لعالم الطبيعة أن يتنبأ بدقة بنسبة ذرات الثليوم التى تتحول اشعاعيا الى رصاص والفترة التى تستغرقها هذه العملية ، مع أنه لايستطيع ازاء كل ذرة على حدة أن يقرر بشكل محدد ما اذا كانت ستتحول الى رصاص خلال عدة أسابيع أو خلال عدة آلاف من السنين ٠ فالتنبؤ التاريخى أو الاجتماعى هو اذن تنبؤ احتمالى وغير محدد، ولكنه علمى وموضوعى ومحسوب ٠

ويرد انجلز فى هذه النقطة على خصوم الحتمية التاريخية قائلا :

« ان كل ماينقص هؤلاء السادة هو الجدل ٠ فهم لايرون دائما الا العلة فى مقابل المعلول ٠٠٠ أما ان يسير المجرى العريض للاشياء على صورة فعل ورد فعل بين قوى شديدة التفاوت ، فهذا مالا تراه عيونهم ٠ »

ويقول أيضا :

« هناك تعامل بين كل هذه العوامل (السياسية والدستورية والقانونية والفكرية والدينية الخ) وفى نهاية الامر تفرض الحركه الاقتصادية نفسها بشكل ضرورى ، وسط حشد لا نهاية له من المصادفات ، التى هى أشياء وأحداث يتسلسل ارتباطها الداخلى تسلسلا بعيدا أو مستحيل الاثبات بحيث يمكن تجاهله أو اعتباره كان لم يكن ٠ »

٣ – اذا كانت الحتمية التاريخية ترتكز على شبكة من العوامل المتفاعلة التى لا حصر لها وترتكز على مبدأ الاحتمال وعدم التحدد ، فهى تتسع اذن لدور الفرد وارادته الذاتية ، التى هى بدورها أحد هذه العوامل المتفاعلة ، والتى لايمكن بالتالى أن تتخطى حدود هذه الشبكة ولا يمكن أن تكسر القوانين الموضوعية لحركة التاريخ ٠ فالارادة يمكن أن تكون فى بعض الظروف عاملا هاما «مرجحا» – على حد تعبير انجلز – بقدر ماتستطيع أن تحتل المكان الملائم داخل هذه الشبكة ٠ وبهذا المعنى تفهم كلمة هيجل القائلة « الحرية هى الوعى بالضرورة » ٠ فالفرد يستطيع أن يمارس ارادته فى تغيير المجتمع بقدر استفادته من القوانين الضرورية لحركة الظواهر الاجتماعية ، تماما كما يستطيع أن يتخطى تأثير الجاذبية مثلا باستخدام قانون الجاذبية نفسه ٠

وهذه على كل حال نقاط تحتاج الى دراسة طويلة ٠

بقيت ملاحظة أخرى ، هى أن الحتمية التاريخية تختلط أحيانا بالمادية التاريخية ٠ ولكن اذا كانت الاولى تشكل الاساس الفلسفى للثانية ، فالاثنتان مع ذلك متمايزتان ٠ فالاولى نظرية فى فلسفة التاريخ ، بينما المادية التاريخية نظرية فى ظواهر التاريخ نفسه ٠ ولهذا تتحدث الاولى عن الترابط والاحتمال والتنبؤ الخ ، بينما تتحدث الثانية عن الاساس الاقتصادى والصراع الطبقى والنظام الاجتماعى ٠

اسماعيل المهدوى

الماركسية

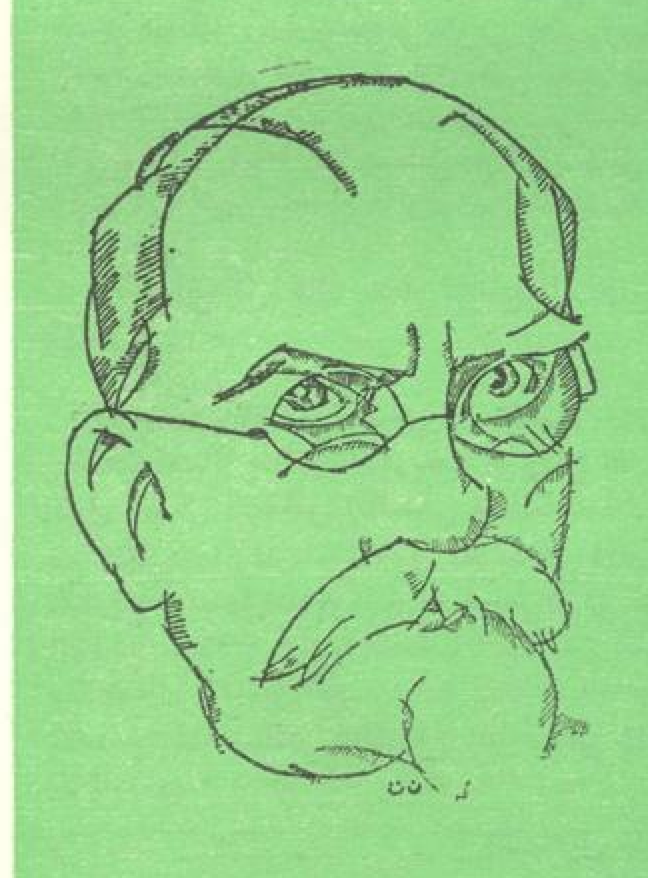
وفلسفة الظواهر

دكتور زكريا إبراهيم

● دعا هوسرل الى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة دون المخاطرة بوضع أى فرض ميتافيزيقي كائنا ماكان ، على طريقة كل من المثاليين والواقعيين .

● ولكنه لم يشأ أن يخلط بين الفلسفة والعلوم الطبيعية بل هو قد رأى أنه لابد للمنهج الفلسفى من أن يتلاءم مع طبيعة موضوعه ، فليست مهمة الفلسفة سوى البحث عن الدعائم الاولى التى ترتكز عليها كل معرفة .

● ولا تنحصر أهمية فلسفة الظواهر فى اهتمامها بتدعيم العلم وتثبيت دعائم اليقين ، وانما هى تتجلى ايضا فى اهتمامها باذكاء روح المسئولية وتوطيد دعائم الحركة .



منذ أكثر من عام ، نشر كاتب هذه السطور ، مقالا مسهبا عن « المذهب الفنومنولوجى » ختمه بقوله :

« لقد مات هوسرل دون أن يلقى من التقدير ماهو أهل له ، ولكن الباحثين لم يلبثوا أن اهتدوا الى قيمة تفكيره ، فراحوا يغوصون فى دقائق فلسفته ، ومضوا يكشفون عن الجوانب الخصبة من مذهبه ، ولئن كنا نحن - فى الشرق العربى - **لا زلنا نجهل الكثير عن هوسرل ، الا انه لن يمضى وقت طويل عندنا حتى يفطن الباحثون العرب الى قيمة هذا المارد الفكرى الجبار الذى قد لا تقل أهميته فى القرن العشرين عن أهمية هيجل فى القرن التاسع عشر ، او « كانت » فى القرن الثامن عشر ، او ديكارت فى القرن السابع عشر . »**

والظاهر أن المشتغلين بالدراسات الفلسفية عندنا قد أخذوا يولون « فلسفة الظواهر » شيئا من اهتمامهم : فقد اصبحنا نرى اسم هوسرل متداولا على ألسنتهم ، كما صار الحديث عن «المنهج الفنومنولوجى » مثارا لاهتمام الكثيرين من المعنيين بالدراسات الانسانية عموما ، والفلسفية خصوصا . وعلى الرغم من أن المكتبة العربية لم تظفر حتى الآن بأية ترجمة أمينة لكتب هوسرل الرئيسية ، فان من المؤكد أن البحوث العديدة التى نشرتها بعض المجلات الادبية عندنا عن « فلسفة الظواهر » قد أسهمت الى حد غير قليل فى تعريف الجمهور برائد الحركة الفنومنولوجيه فى ألمانيا . ولكن القارىء الذى سمع عن صلة « فلسفه الوجود » بـ « فلسفة الظواهر » ، أو الذى عرف شيئا عن تأثر الفلاسفة الوجوديين بالمنهج الفنومنولوجى ، قد يجد نفسه متشوقا لمعرفة موقف دعاة الماركسية من فلسفة الظواهر ، أو قد يخطر على باله أن يتساءل عن نوع الصلات الفكرية القائمة بين انصار هاتين الحركتين .

المناخ الفكرى لفلسفة الظواهر

ولكننا لن نستطيع أن نخوض فى شرح هذه الصلات ، اللهم الا بعد أن نكون قد أعطينا القارىء صورة سريعة عن المناخ الفكرى لفلسفة الظواهر . وهنا نجد أنفسنا مضطرين الى الحديث عن تلك المعركة الفلسفية الهائلة التى كانت جارية على قدم وساق فى مستهل القرن العشرين بين أنصار المذهب المثالى ودعاة النزعة الواقعية .

فالفلاسفة المثاليون كانوا يؤكدون أنه هيهات لنا أن نتجاوز العقل بأى حال من الاحوال ، مادام كل موضوع نعرف أنه موجود ، انما نعرفه من خلال الوعى أو الشعور . وأما الفلاسفة الواقعيون فقد كانوا يشاركون « الحس المشترك » فى القول بأن العالم الذى ندركه انما هو مستقل تمام الاستقلال عن الوعى البشرى . وأمام هذا المأزق الذى اقتادنا اليه صراع المثالية والواقعية ، لم يجد هوسرل بدا من ارتياد سبيل جديد ، **فدعا الى دراسة وقائع الفكر والمعرفة دراسة وصفية محضة ، دون المخاطرة بوضع اى فرض ميتافيزيقى كائنا ما كان ، على طريقة كل من المثاليين والواقعيين** . ولئن كان هوسرل قد نادى بالعودة الى الاشياء نفسها ، الا أن هذه الدعوة لم تكن فى صميمها سوى مجرد رفض لشتى الانظار الميتافيزيقية ، من أجل رؤية ما تنطوى عليه « معطيات » الشعور نفسها ، على نحو ما نعيشها فى صميم خبرتنا ، دون التقيد بأى رأى سابق ، أو دون الاخذ بأى تفسير مسبق .

ولنضرب لذلك مثلا فنقول ان قطعة الشمع التى أحالها ديكارت الى مجرد جوهر ممتد ، أو التى جعلها كانت متوقفة فى وجودها على « المكان » بوصفه صورة أولية a priori من صور الحساسية ، انما هى فى رأى هوسرل « معطى » من « معطيات » الشعور ، فليس على الفيلسوف سوى أن يصفها على نحو ماهى « معطاة » له ، دون وضع أى فرض ميتافيزيقى يفسر به العلاقة القائمة بين هذه « الظاهرة » من جهة ، وبين « الوجود » الذى هى منه بمثابة « مظهر » من جهة أخرى ، أو بينها وبين الذات التى هى - بالنسبة اليها - مجرد « ظاهرة » . ومعنى هذا أن « فلسفة الظواهر » انما تأبى منذ البداية الانتقال الى « التفسير » : لان تفسير اللون الاحمر الذى يضىء لى مكتبى الآن انما يعنى الانتقال الى « شىء آخر » غير هذا اللون العينى الذى أفكر فيه ، من أجل الانتباه الى ظاهرة أخرى كالشدة أو الذبذبة الضوئية أو مالى ذلك ، وعلى حين أن عالم الطبيعة يترك « الشىء » نفسه (« بلحمه ودمه » ان صح هذا التعبير) لكى يفسره بظاهرة أخرى أو علاقة أخرى ، نجد أن فيلسوف الظواهر يريد أن يبقى وجها لوجه بازاء هذا « الشىء » لكى يقتصر على وصفه واكتشافه واجتلاء حقيقته .

وهنا يتجلى لنا بوضوح تأثر هوسرل بأستاذه برنتانو (١٨٣٨ - ١٩١٧) الذى كان خصما لدودا لكل نزعة مثالية - على طريقة هيجل - . وعلى حين أن فلاسفة مثل مور ورسل وديوى وغيرهم قد مروا فى شبابهم بمرحلة هيجلية ، نجد أن هوسرل لم يتأثر فى شبابه بأية نزعة مثالية .



ك ماركس

وبجاء ولع هوسرل بالرياضيات فأثار في نفسه الرغبة في جعل الفلسفة علما دقيقا صارما كعلم الحساب سواء بسواء ، ولم يكن في وسع هوسرل أن يتنكر للعلم أو أن ينتقض من قدره ، خصوصا في عصر حظيت فيه العلوم الطبيعية بكل هذا النجاح ، ولكنه **لم يشأ أن يخلط بين « الفلسفة » و « العلوم الطبيعية » ، بل هو قد رأى أنه لا بد للمنهج الفلسفي من أن يتلاءم مع طبيعة موضوعه ، وليست مهمة الفلسفة ـ في رأى هوسرل ـ سوى البحث عن الدعائم الاولى التي ترتكز عليها كل** معرفة ، فهي بطبيعتها تفكر « جذرى » يروم المضي الى « الاصول » . واذا كان هوسرل قد اهتم ـ على وجه الخصوص ـ بنقد شتى النزعات الوضعية ، والبرجماتية ، والنفسانية ، واللاعقلية ، فذلك لانه قد وجد فيها انحدارا الى هاوية « الشك » التي طالما أراد للفلسفة أن تتجنب الوقوع فيها . ولهذا فقد بقي هوسرل حتى النهاية خصما لدودا لسائر النزعات الارتيابية أو الشكية ، كما ظل مؤمنا بقدرة العقل على الوصول الى « المعرفة المطلقة » . وهكذا كان المناخ الفكرى الذى عاش في كنفه هوسرل حافزا له على الايمان بالعلم ، والثقة في قدرة العقل على المعرفة ، والاعتقاد بامكان قيام فلسفة جديدة تعلو على كل من المثالية المطلقة والواقعية المتطرفة ، وهذا هو السبب في أن هوسرل قد رفض منذ البداية كل مثالية هيجلية ، كما رفض في الوقت نفسه كل مادية آلية أو ميكانيكية على طريقة فلاسفة القرن الثامن عشر (مثلا) .

فلسفة الظواهر وازمة العلوم الانسانية

وقد ارتبط ظهور الفلسفة الفنومنولوجية بأزمة العلوم الانسانية في مطلع القرن العشرين : فقد أدى ترقى البحوث السيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية ، الى الحكم على شتى الآراء والافكار والفلسفات ، باعتبارها مجرد نتائج لفعل بعض العوامل الخارجية المتآزرة (من سيكولوجية ، واجتماعية ، وتاريخية) . **وهكذا مال علماء النفس الى الاخذ بالتفسير النفساني المتطرف** psychologisme **بينما مال علماء الاجتماع الى الاخذ بالتفسير الاجتماعي المتطرف** sociologisme **في حين تمسك علماء التاريخ بالتفسير التاريخي المتطرف** Historicisme .

ولاشك اننا اذا اعتبرنا الافكار والمبادىء الموجهة للوعى في كل لحظة مجرد نتائج لعلل خارجية تعمل عملها فيه ، فان الاسباب التي

يستند اليها هذا المفكر أو ذاك فى تقرير هذه الحقيقة أو تلك لن تكون فى الواقع هى الاسباب الحقيقية ، وانما ستكون الظروف الخارجية هى الاسباب الحقيقية ، أو هى على الاصح « العلل الواقعية » التى تحدد مثل هذا التقرير · ومن هنا فان مسلمات عالم النفس ، وعالم الاجتماع ، ورجل التاريخ · سرعان ما تستهدف لخطر « الشك » ، مادامت نتائج أبحاث هؤلاء العلماء انفسهم قد عملت على صبغ دراساتهم بصبغة « النسبية » ·

أما الفلسفة ، فانها سرعان ما تفقد — فى ظل هذه الظروف — كل مبررات بقائها : اذ كيف يتسنى للفيلسوف أن ينادى ببعض الحقائق (والحقيقة — بطبعها — تريد لنفسها أن تكون ثابتة مطلقة) فى حين أن ما يحدد فلسفته انما هو بعض الظروف السيكولوجية ، والاجتماعية ، والتاريخية وبالتالى فان فلسفته ليست سوى مجرد تعبير عن بعض العلل الخارجية ؟

الحق انه لابد للفيلسوف — اذا أراد لفلسفته أن تكون بحثا عقليا عن الحقيقة — أن يقيم تفرقة واضحة بين الحق والباطل ، وان يعبر بفلسفته عن ضرب من العيان العقلى المباشر ، بحيث لايكفى لتحديد فلسفته تفسرها ببعض الظروف الطبيعية أو التاريخية الخارجية ·

ولكن تطور العلوم الانسانية قد أدخل فى روع الكثيرين انه ليس فى أية فلسفة حقيقة « ذاتية » جوهرية ، بل ان العقل البشرى نفسه مشروط ببعض الظروف الخارجية التى تملى عليه كل مايميل الى تقريره ، وهكذا عملت أزمة العلوم الانسانية على ظهور نزعة « لاعقلية » متطرفة ، حتى لقد أصبح الكثيرون يعدون « النزعة العقلية » نفسها مجرد ناتج تاريخى عرضى لبعض الظروف الخارجية · ولهذا فقد وجد هوسرل نفسه مضطرا الى اثارة مشكلة أساس العلم بصفة عامة ، وأساس العلوم الانسانية بصفة خاصة · وقد كان الحافز له على هذه المشكلة هو اهتمامه البالغ بتثبيت دعائم الفلسفة ، وحرصه الشديد على اعادة بناء « اليقين »

وقد لاحظ هوسرل — أول مالاحظ — انه اذا قال لنا عالم النفس ان تفكير الفيلسوف ليس سوى دمية أو ألعوبة تحركها بعض الآليات السيكولوجية والتاريخية الخارجية ، فانه لن يكون من العسير علينا أن نبين تهافت رأيه ، بأن نرد السهم الى نحره ، مؤكدين له أن هذه الحقيقة — اذا صدقت — فهى لابد أيضا من أى تصدق عليه هو الآخر ! ومن هنا فان التفسير السيكولوجى — اذا أريد له أن يكون متسقا مع نفسه — لابد من أن يفضى فى خاتمة المطاف الى نزعة شكية أصيلة مادام شكه سرعان مايرتد الى ذاته ! والحال كذلك **بالنسبة الى عالم الاجتماع ، فانه حين يريد أن يظهرنا على أن كل تفكير فلسفى انما هو مجرد تعبير عن «تأثير اجتماعى» ، وبالتالى فانه لا موضع للحديث عن صدقه أو كذبه ، سرعان ما يحكم على نفسه هو الآخر بأن تفسيره الاجتماعى لايملك معنى حقيقيا فى ذاته ، بل هو مجرد نتيجة لبعض الظروف الخارجية !** وهكذا نرى أن مثل هذه النزعة الاجتماعية المتطرفة سرعان ما تفضى بنا الى « اللاعقلية » التى تمتنع معها التفرقة بين الحق والباطل ، ويمحى فى ظلها كل تعبير مطلق عن « اليقين » ··· !

هوسرل ·· بين التفسير السيكولوجى والتفسير المنطقى

ولكن ، اذا كان هوسرل قد رفض « التفسير السيكولوجى » فهل يكون معنى هذا انه قد اقتصر على الاخذ بالتفسير « المنطقى » ؟

هذا ما وقع فى ظن بعض الباحثين فى فلسفة الظواهر ، ممن توهموا أن هوسرل قد سلم بوجود مجال خاص للحقيقة ، فيما وراء سلسلة العلل والمعلولات السيكولوجية والاجتماعية ، وكان فى وسع الفيلسوف أن يتصل اتصالا مباشرا بالحقيقة المطلقة ، متجاوزا بذلك كل تحديد خارجى · ولكن الحقيقة أن كل جهد **هوسرل قد انحصر فى البحث عن طريق وسط بين التفسير السيكولوجى من جهة ، والتفسير المنطقى من جهة اخرى** · فلم يزعم هوسرل يوما أن الفكر البشرى لا يتأثر بظروفه السيكولوجية والاجتماعية والتاريخية ، ولكنه قد رفض فى الوقت نفسه اعتبار هذه « النسبية » بمثابة الكلمة الاخيرة لكل فلسفة ، ولم يتجاهل هوسرل الضرورة التاريخية والتطور الزمانى ، ولكنه قد لاحظ فى الوقت نفسه أن وعى الفيلسوف حين يدرك أمثال هذه العوامل التاريخية والزمانية سرعان مايجد نفسه فيما وراءها · واذا كان هوسرل قد أراد للتفكير الفلسفى أن يتوقف عن الحكم على العالم فى ذاته ، فذلك لانه قد حاول أن يستبعد من طريق الفيلسوف شتى الآراء المسبقة والاحكام السريعة والافكار المتواترة ، لكى يضعه وجها لوجه بازاء العالم الذى يعيشه فيما قبل كل تفكير · وعلى حين أن الناس قد دأبوا على تقبل الزمان بطريقة سلبية خالصة ، فان هوسرل يريد للفيلسوف أن يعيش الزمان بطريقة ايجابية يقوم فيها هو نفسه بالتحكم فى مجرى الزمان ، **فهوسرل لا يريد**

للفيلسوف أن يعلو على الزمان أو أن يخرج عنه ، بل هو يريد أن يتعمقه وينفذ الى باطنه .

واذا كانت قوانين المنطق – فى رأى هوسرل – قوانين كلية صادقة ، فليس ذلك لوجود ضامن الهى نهيب به عند تقريرنا لتلك القوانين ، بل لانها مبادىء تعبر عن اتساق الفكر مع موضوعه ، ويستحيل بدونها التفكير فى شتى خبراتنا العادية وليست القيمة الكلية لتفكيرنا الانسانى سوى مجرد تعبير عن عجز الانسان عن فهم كل ما يند عن مبادئه المنطقية ، كمبدأ عدم التناقض مثلا . والتجربة نفسها شاهدة على اننا لا نستطيع أن نفهم منطقا آخر غير ذلك المنطق الانسانى الذى نحكم به على أفكارنا ووقائعنا على السواء ، وهكذا نرى أن هوسرل لا يريد أن يمضى الى « الخبيئة » متجاهلا تماما كل صلة بالتجربة العريضة ، بل هو يريد أن يؤكد « المعقولية » على مستوى « الخبرة » .

فلسفة الظواهر ...

باعتبارها يقظة للشعور بالمسئولية ..

ولكن أهمية فلسفة الظواهر لاتنحصر فى اهتمامها بتدعيم العلم وتثبيت دعائم اليقين ، وانما تتجلى أيضا فى اهتمامها باذكاء روح المسئولية وتوطيد دعائم الحركة الانسانية . والصلة وثيقة بين هذين المقصدين : فان ثورة هوسرل على النزعات الشكية والنسبية ، والبرجماتية ، والسيكولوجية ، واللاعقلية ، لم تكن فى الاصل سوى مجرد تأكيد للدلالة الانسانية التى ينطوى عليها التفكير العلمى . واذا كان هوسرل قد حمل أيضا على الفلسفة الوضعية المتطرفة ، فذلك لانه قد وجد فى تصورها للعلم استبعادا لكل دلالة انسانية . وهنا يرحب الماركسيون بفلسفة الظواهر ، لانهم يرون فيها حملة أصيلة على كل اتجاه وضعى نحو « تطبيع الوعى البشرى » (ان صح هذا التعبير) . **والحق ان هوسرل قد أظهرنا على أن الانسان ليس مجرد منطقة من مناطق الطبيعة ، تربطها بالعالم الخارجى بعض العلاقات السببية ، وانما هو وعى أصيل هيهات لنا أن نجعل منه مجرد موضوع يقبل التفسير . ومعنى هذا أن كل حالة من حالاتى النفسية ، سواء أكانت رغبة ، أم انفعالا ، أم صورة ذهنية ، لايمكن أن تعد مجرد حلقة فى سلسلة طبيعية من العلل والمعلولات ، بل لابد من العمل على «فهم» العلاقة الايجابية التى تربطنى بكل حدث من احداث حياتى النفسية حتى أتحقق بوضوح من أننى فاعل مسئول ، وأننى الأصل فى شتى مظاهر سلوكى .**

وحين يتحدث الماركسيون عن هذا الجانب من جوانب تفكير هوسرل ، فاننا نراهم يبرزون أمام أنظارنا ثورة فلسفة الظواهر على كل نزعة ميكانيكية تهبط بالوعى الى مستوى الانعكاس الآلى الصرف ، وتمردها على كل حركة وضعية تحيل الانسان الى مجرد موضوع خالص . وليس من شك فى أن الماركسيين على حق حينما يؤكدون الدلالة الانسانية للعلم عند هوسرل ، وحينما يقررون أن الظاهرة السيكولوجية ليست مجرد قطاع من قطاعات الطبيعة الفيزيائية فى نظر رائد فلسفة الظواهر . واذا كان أحد الباحثين فى آخر له الفنومنولوجية قد أعلن بصراحة انها ليست سوى **«يقظة للشعور بالمسئولية»**، فما ذلك الا لان هوسرل قد أظهرنا على أن **الانسانية – فى صميمها – مبادأة ومسئولية أخلاقية ...**
وآية ذلك ان الصلة بين الوعى وموضوعه (فى العلوم الانسانية) ليست مجرد علاقة قائمة بين حقيقتين مستقلتين، أو واقعتين منفصلتين ، توجد كل منهما خارج الاخرى ، بل هى صلة ديالكتيكية ديناميكية باطنة تجعل من «المعرفة» ضربا من «الفعل» . ومعنى هذا أن المعرفة السيكولوجية لاتدع موضوعها كما هو ، بل هى تؤثر عليه بمجرد ماتتحقق . فالمعرفة ليست «واقعة» ، بل «فعلا» acte . والمرء لايستطيع أن يدرس ذاته ويحلل نفسه ، دون أن يغير من سلوكه ، أو دون أن يؤثر على مستقبله ، سواء أكان ذلك بالعمل على اخفاء مسئوليته ، أم بالسعى نحو حرماننا سلفا من شتى المعاذير ! وعلى كل حال ، فان الفكرة التى يكونها المرء لنفسه عن نفسه أو عن الانسان ، لابد من أن يكون لها تأثير على مستقبله ، لانه ليس فى وسع المرء أن يحكم على نفسه دون أن يغير مما فى نفسه !

موقف هوسرل من « المادية » ...

لقد حمل هوسرل – مثله فى ذلك كمثل لينين نفسه – على نزعة ماخ السيكولوجية المتطرفة ، فضلا عن انه قد تمرد على شتى اشكال النزعة النسبية الارتيابية التى سادت الفكر الغربى ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر . ولم تكن ثورة هوسرل على أمثال هذه النزعات – فيما يقول الماركسيون – سوى مجرد تعبير عن حاجة العصر الى تصفية شركة «المثالية الموضوعية» بكل ماكانت تنطوى عليه من عقبات فى سبيل تقدم المعرفة العلمية . لكن هوسرل لم يلبث أن وقع فى شرك « المثالية الذاتية » فنادى مع ديكارت بالكوجيتو ، وتحمس للنزعة العقلية الديكارتية ، وثار على شتى النزعات التجريبية . ومن هنا فقد بقيت « المادة » – فى نظر هوسرل – خلوا من كل معنى ، وأصبحت المقولات التى يخلعها المرء

على العالم هى وحدها التى تجعل من «المادة» حقيقة فيزيائية ذات معنى . والماركسيون يؤكدون أن أيديولوجية الطبقة التى كان هوسرل ينتسب اليها هى التى عملت على رفضه لكل نزعة مادية ، فلم يزد كل جهده عن مجرد محاولة لصبغ مقولات المثالية الذاتية بصبغة موضوعية زائفة . « والوهم الذى وقع فيه هوسرل انه ظن أن فى وسعه أن يدير ظهره للمناهج السيكولوجية المحضة ، لكى يخرج عن هذا الطريق من مجال الشعور الخالص » . ولم يثر هوسرل على ماخ وأصحاب النزعة الشكية الا لكى يقحم مفهوم « العيان » أو « الحدس » intuition ظنا منه بأن هذا المفهوم هو الكفيل وحده بمقاومة « النسبية » ، وتأكيد مشروعية الفلسفة ضد شتى النزعات البرجماتية والارتيابية ... الخ

ويمضي الماركسيون الى حد أبعد من ذلك فيقولون **ان فلسفة الظواهر هى مجرد تعبير عن أزمة الفكر الأوروبى فى مطلع القرن العشرين** ، وهى تلك الأزمة التى ترتبت على الازمة الكبرى الاولى للرأسمالية الاوروبية فى سنة ١٩١٤ . ولم تكن السمات اللاتاريخية والحدسية ، والظاهرية ، التى اتسمت بها هذه الفلسفة سوى عوامل أيديولوجية أريد بها القاء حجاب صفيق على المعنى الحقيقى للازمة ، بدلا من العمل على استخراج النتائج الضرورية المترتبة عليها ومن هنا فان « السبيل الثالث » الذى أراد هوسرل أن ينتهجه ، بدلا من الأخذ بالمثالية أو المادية ، انما هو انعكاس لهذا الموقف المائع الملئ بالالتباس والغموض . وهكذا كانت « فلسفة الظواهر » - فيما يقول الماركسيون - تعبيرا ملائما عن وضع الانسان الأوروبى فى مرحلة الأزمة ، لانها عكست حالة البورجوازية الاوروبية بما تنطوى عليه من التباس وازدواج وغموض ، فكانت موضع ترحيب وتقدير من جانب المثقفين الاوروبيين الذين وجدوا فيها حلا لمشكلتهم ، فخلعوا عليها معنى وحقيقة . **وهكذا أدت** « فلسفة الظواهر » وظيفتها الايديولوجية فى عصر الازمة ، دون أن يفطن الناس عندئذ الى حقيقة دلالتها الروحية ، باعتبارها مجرد صورة مقنعة من صور « المثالية الذاتية » !

الطابع النظرى الصرف لفلسفة الظواهر ...

ولئن كان بعض المفكرين الماركسيين المخلصين (من أمثال جارودى Garaudy) قد استطاعوا أن يتعاطفوا - الى حد غير قليل - مع صاحب فلسفة الظواهر ، الا أننا نراهم يأخذون على هوسرل الطابع النظرى الصرف لفلسفته . وآية ذلك **أن فلسفة الظواهر قد بقيت موسومة بطابع الفيلسوف الفردى المنعزل الذى يعد نفسه بمثابة « الناطق » أو « المتحدث الرسمى » باسم الانسانية ! فالفلسفة - على نحو مايتصورها هوسرل - جهد فردى ، منفصل عن الحياة الاجتماعية ، مجتث من التاريخ.**

وهوسرل يؤكد فى أكثر من موضع أن الفلسفة هى « الحركة التاريخية التى يتجلى عبرها العقل الكلى الكامن بالفطرة الانسانية ، من حيث هى حقيقة واقعية » . وهذا هو السبب فى أن هوسرل لايبدأ بحثه بدراسة العالم الواقعي ، ومتناقضاته ، وحاجاته ، بل هو يتساءل فقط عما كانت ترمى اليه الانسانية من وراء الجهد الفلسفى . وتبعا لذلك **فقد ضرب هوسرل صفحا - فيما يقول الماركسيون - عن موقف الفيلسوف باعتباره انسانا يحيا فى مجتمع معين ، ويعاصر لحظة محددة من لحظات التاريخ ، وراح يكون فلسفته فى أبراج من العزلة،** مستسلما لأوهام الذاتية والمثالية والكوجيتو ، وغيرها من المظاهر الايديولوجية الناشئة عن بناء مجتمعنا نفسه ، بما فيه من تقسيم للعمل ، وفصل لأهل التخصص من المثقفين عن شتى المشكلات العملية والتطبيقية . ولعل هذا هو السبب فى أن هوسرل قد ظل حتى النهاية عاجزا عن الخروج من دائرة الذاتية الفردية ، حتى حينما فطن الى دور « التبادل الشعورى » فى صميم بناء الوعى الانسانى.

فشل هوسرل فى فهم «المجتمع» و «التاريخ»

وأما المأخذ الأكبر الذى يأخذه الماركسيون على هوسرل ، فهو فشله فى فهم حقيقة كل من «المجتمع» و «التاريخ» . وآية ذلك أن هوسرل لاينظر الى «المجتمع» و «التاريخ» على انهما واقعتان أصيلتان، بل هو يخلط بين «المجتمع» وظاهرة «الاتصال بالآخرين» ، كما يخلط بين «التاريخ» وظاهرة «الزمانية» .

والحق أن هوسرل لم ير فى الظاهرة الاجتماعية ظاهرة نوعية متمايزة ، بل هو قد رأى فى «الجماعة» مجرد كثرة من الأفراد ، وكأننا بازاء «ذاتية» واحدة متكررة ! ولم يستطع هوسرل أن يفسر ظاهرة الاتصال بين الذوات ، فلم يلبث أن وجد نفسه مضطرا الى الاستعانة بفكرة « التقمص الوجدانى» من أجل تفسير نفاذ المرء الى خبرة الآخرين ! حقا لقد لاحظ هوسرل أن «الآخر» ، بوصفه ذاتا أخرى، أو مركزا للمبادأة ، لايمكن أن يستوى مع الموضوعات التى ترتسم فوق أفق خبراتى المعاشة ، ولكنه قد وجد نفسه مضطرا (بحكم مذهبه القائل بأننى لا أستطيع أن أدرك الا ما أركبه بفعل نشاطى الخاص) الى القول بأن «الآخر» ليس الا مجرد حد

متضايف مع خبراتي المعاشة . وهكذا كانت مثالية هوسرل حجر عثرة في سبيل الوصول الى حل مرض لمشكلة وجود الآخرين .

وكما أن مشكلة المجتمع هي في نظر هوسرل مشكلة وجود الآخرين، فان مشكلة التاريخ عنده هي مشكلة الزمان . ونظرا لعجزه عن فهم الطابع النوعي الخاص المميز للظاهرة الاجتماعية ، فانه قد وجد نفسه مضطرا – فيما يقول دعاة الماركسية – الى اغفال التاريخ الواقعي للبشر . وهكذا وحد هوسرل بين التاريخ والزمان ، دون أن ينسب الى التاريخ أي بناء نوعي خاص ، مادام كل ماهنالك مجموعة من الذوات تختار وجودها اختيارا لازمانيا . ومن هنا فقد أصبح المستقبل – في نظر هوسرل – غير محدد ، وكأنما هو مجرد حقيقة غامضة لاسبيل الى التنبؤ بها على الاطلاق . وما دام هوسرل قد أنكر كل زمان موضوعي ، فقد صار في الامكان عنده استعادة نقطة البداية من جديد في أية لحظة !

واذا كان الماركسيون قد وجدوا في «فنومنولوجيا» هوسرل فلسفة لازمانية خارجة عن التاريخ ، فذلك لانهم قد لاحظوا أن هذه الفلسفة على حقيقتها ، أعني بوصفها علاقات ديالكتيكية ، تنجم عن عصور مختلفة من حيث التقنية (أو التكنيك) والانتاج (أو العمل) . وهكذا بقيت فلسفة الظواهر – في رأيهم – عاجزة تماما عن فهم كل عنصر اجتماعي ، وكل عنصر تاريخي ، حتى لقد اعترف أحد دعاتها بصراحة قائلا : « ان الوعي الذي تحلله لنا فلسفة الظواهر ليس بأي حال من الاحوال وعيا منخرطا في الواقع ، أو وعيا منصما في التاريخ »

ولكن أليس مثل هذا الوعي – فيما يقول الماركسيون – مجرد خرافة لا اصل لها ؟ بل أليس من العجيب حقا أن يدعونا هوسرل الى الاهابة بعالم سابق على العلم ، لا عن طريق الاتصال بالواقع الاجتماعي والتاريخي ، بل عن طريق الارتداد الى الوعي الفردي ؟ ... ان هوسرل ليقرر أن «المصدر الاخير لشتى منتجات المعرفة انما هو الأنا » ، متناسيا بذلك أن العمل الجماعي هو الذي يركب عالم الموضوعات ، وهو الذي يكون عالم التاريخ . ولئن كان هوسرل على حق حين يقول ان «الموضوع» ليس «معطى غفلا» : donné brut ، بل هو حقيقة تستمد معناها من «القصد» l'intention الذي يشيع في نفسي ، الا أن هوسرل قد أغفل حقيقة أخرى لاتقل عن هذه أهمية ، وتلك هي أن كل «موضوع» مشبع بالكثير من المعاني والدلالات التي خلعتها عليه الحياة الاجتماعية والتاريخية .

فليس معنى الاشياء متوقفا على الذات الفردية وحدها ، بل هو متوقف ايضا على المقاصد البشرية العامة التي سجلتها فيه ذوات الآخرين . ومعنى هذا أن دلالات الاشياء كامنة فيها (بوجه ما من الوجوه) بفعل أولئك البشر الذين عاشوا قبل ، والذين أسهموا عن طريق عملهم الاجتماعي ، والتاريخي في تحديد معاني الاشياء

واذا كان من العسير علينا أن نسلم مع هوسرل بأن العلم (بما فيه من موضوعات وحقائق ، وقيم) في حاجة الى تكوين جديد في كل لحظة ، فليس معنى هذا أننا ننكر دور المبادأة البشرية أو الحرية الابداعية في تغيير العالم ، وانما كل ما هنالك أننا نعرف أن المرء لا يظهر وحيدا في عالم قفر ، عليه أن يبدأ فيه بمفرده ، وكأن الانسانية تواجه عالما جديدا في كل لحظة تظهر فيها الى الوجود ذات جديدة ! وهذا هو السبب في أن الماركسيين لا يفصلون « الوجود » عن « المعنى » : لانهم يدركون تماما أن الذاتية البشرية قد أودعت دلالاتها – منذ آلاف السنين – في صميم الاشياء . فالعالم الذي أواجهه الآن لا يمكن بأي حال من الاحوال أن يكون عالما جديدا أصيلا .. orginaire

مادام له تاريخه الذي أسهم في تكوينه « العمل الجماعي » ، ومادام له معناه الذي ينفي عنه كل طابع حيادي . واذن فنحن دائما بازاء عالم انساني قد تبلورت فيه مقاصد الملايين من البشر في الماضي ، على صورة منتجات وأنظمة ، بحيث لا يحق لنا أن نصور العالم بصورة مشهد يتأمله كائن نظري صرف ، وكأن كل « معنى » العالم انما يتوقف على مقصد هذا المخلوق المتفلسف الذي يشوه خبرة الناس المعاشة ، ويستبعد من شعوره كل ما للواقع الاجتماعي من دلالة !

.. والخلاصة

... تلك هي أهم الاعتراضات التي وجهها الماركسيون الى « فلسفة الظواهر » .. واذا كان لنا أن نحكم على نقد الماركسيين وهوسرل ، فربما كان في وسعنا أن نقول ان هذا النقد يستند (في أساسه) الى مبادىء مغايرة لمبادىء هوسرل ، ان لم نقل بأنه يقوم منذ البداية على التسليم بخطأ المبادىء التي اتخذ منها هوسرل نقطة انطلاقه . والرأى عندنا أن يتلاقى الناقد مع الكاتب فوق أرض مشتركة واحدة ، ألا وهي تلك الارض التي اتخذ منها الكاتب نفسه موطئا لتدعيم مركز ، أو

(على الأقل) موضعا لتثبيت قدميه .

ومن هنا فانه قد يكون من التجني على هوسرل أن ننتقد نزعته العقلية بحجة أنها نزعة نظرية صرفة ، أو بحجة أنها تتجاهل متناقضات الحياة العملية . ومادام الهدف الاسمى الذى عمل هوسرل طوال حياته على بلوغه انما هو اقامة « علم عقلى شامل » ، فان من واجب الناقد أن يحصر اهتمامه أولا وأخيرا فى بيان مدى نجاح هوسرل فى تحقيق مثل هذا المقصد . وليس من شك عندنا فى أن هوسرل قد بذل جهدا كبيرا فى سبيل فحص الوعى الفلسفى ، والكشف عن أصول كل تفكير ، وكل معرفة ، وكل علم . ولكن على الرغم من أصالة المحاولة التى قام بها هوسرل ، فقد بقيت فى

فلسفته الفنومنولوجية فجوات غير قليلة ، أظهرتنا على استحالة قيام « فلسفة أصيلة » أصالة مطلقة ، أعنى فلسفة خالصة لا تستند الى أية مصادرة ، أو لا ترتكز على أى افتراض سابق . وهذا ما حرص الكثير من النقاد المحايدين على الكشف عنه ، من أجل استخلاص المسلمات الضمنية التى قامت عليها فلسفة الظواهر . وهكذا أظهرنا هؤلاء النقاد على أن فى فلسفة هوسرل كثيرا من المصادرات ،

سواء أكان ذلك فى فهمه للنزعة العقلية ، أم فى تصوره للعلم ، أم فى حكمه على مهمة الفلسفة نفسها ... الخ . بل أن هوسرل حينما جعل المثل الاعلى للفلسفة أن تصبح علما دقيقا صارما ، فانه قد افترض سلفا ضرورة التوحيد بين العلم المطلق وبين الفلسفة . ولاريب أن هوسرل حر فى أن يتصور الفلسفة كيفما شاء ، ولكنه حين يؤكد أن اى موقف فلسفى لا يمكن أن يكون مشروعا اللهم الا اذا كان علميا ، فانه يحكم بالفناء على الكثير من التصورات الاخرى للفلسفة . وهوسرل يقيس أصالة الفلسفة بمدى يقين أحكامها ، فى حين أن غيره من الفلاسفة قد يقيسون أصالتها بمدى عمق نظرتها (أو نظراتها) الى الوجود . وربما

كان أعجب ما فى فلسفة هوسرل هو أن صاحبها قد قصد منذ البداية الى صبغ الوجود بصبغة عقلية مطلقة ، ولكنه انتهى فى خاتمة المطاف الى خلع اسم « الوجود » على كل ما يتسم بصبغة عقلية !

بيد أن الماركسيين لم يهتموا كثيرا بالنظر الى فلسفة الظواهر من وجهة نظر صاحبها وانما هم قد عنوا على وجه الخصوص بدراسة دلالتها الحضارية ، والحكم على موقفها من المجتمع والتاريخ . ونحن نوافق الماركسيين على أن فى فلسفة الظواهر « عنصرا لا تاريخيا » . ودن مجرد رغبة هوسرل فى معاودة البدء باستمرار انما هى فى حد ذاتها رفض جوهرى لمفهوم التاريخ نفسه . هذا الى أننا

نعلم من دراستنا لتاريخ حياة هوسرل أنه كان يستخف بتاريخ الفلسفة ، فضلا عن أن معرفته بمذاهب الفلاسفة السابقين كانت محدودة . والظاهر أن اقتناع هوسرل الشديد بأصالة تفكيره قد جعله يتوهم أن الفلسفة قد ولدت من جديد على يديه ، لدرجة أن « كانت » Kant نفسه لم يكن أكثر من هوسرل احساسا بما فى فلسفته من عناصر ثورية ، ويقال ــ فى هذا الصدد ــ ان حريقا شب يوما فى منزل هوسرل ، فالتهم عددا كبيرا من مجلداته وأوراقه الخاصة ، وجاء بعض أصدقائه المقربين اليه يعزونه عن هذه الخسارة الفادحة ، فما كان منه سوى أن أجابهم بقوله : « ان شيئا لم يضع ! انها الحقيقة ، والحقيقة لابد من أن تنكشف فى خاتمة المطاف » ! ويقال أيضا ان هوسرل أجاب يوما على سؤال وجهه اليه أحد الباحثين عن الفلاسفة الذين تأثر بهم قائلا : « ان التأثيرات الخارجية هى فى نظرى عديمة الجدوى » !

ولكن .. هل يستطيع الفيلسوف حقا أن يمضى حتى النهاية فى تقرير استقلاله الذاتى وأصالته المطلقة ؟ أو هل يمس الفيلسوف أعمق موقفه

الخاص باعتباره انسانا ، من أجل الزعم بأن تفكيره الفلسفى مستقل تماما عن سائر الظروف التى أحاطت بنشأته وتطوره ؟ هذا ما يجيب عليه الماركسيون بالسلب ، فانهم ليعلمون حق العلم أن أزمة البورجوازية فى مطلع القرن العشرين قد أسهمت الى حد غير قليل فى توجيه فكر هوسرل ، وتحديد معالمه ، وتأكيد مبادئه . ولكننا حتى اذا ضربنا صفحا عن وجهة نظر الماركسيين الخاصة فى الحكم على فلسفة تريد أن تعزل الذات عن الواقع الاجتماعى ، والفاعلية التكنيكية ، والصراع الطبقى والوضع التاريخى ، والوجود المادى الشامل فى الطبيعة ... الخ . أفلن يكون فى وسعنا أن نقول ان فى الفلسفة الفنومنولوجية « تجريدا » ينأى بها عن الابعاد الخصبة للوجود البشرى ، ويجعل منها نظرا عقليا خالصا بعيدا كل البعد عن الواقع الانسانى ؟ ... يبدو لنا أن تلامذة هوسرل أنفسهم قد فطنوا الى هذا الضعف ، فقد كتب أوجين فنك Eugen Fink

يقول : « هل فى استطاعة الانسان المتفلسف أن يتهرب من السبيل التاريخى الذى انتهجته الفلسفة .. لكى يعاود البدء من جديد بطريقة جذرية أصيلة ؟ وهل يتسنى له الوصول حقا الى موقف جذرى أصلى حينما يضع بين قوسين كل الجهد الفكرى الذى قامت به الاجيال السابقة ، مستسلما لعنانه الخاص وتفكيره الشخصى ؟ .. الحق أن هناك سذاجة « لا تاريخية » naivete a-historique

هى بمثابة الركيزة النهائية التى تستند اليهـا الثورة المنهجية للفنومنولوجيا .

ولا نرانا فى حاجة الى التعليق على هذا الاعتراف الصريح من جانب واحد من تلاميذ هوسرل المخلصين .. وانما حسبنا أن نقول ان كل المحاولات التى قام بها رائد الحركة الفنومنولوجيـة فى أواخر أيامه من أجل تلافى هذا النقص قد باءت بالفشل ، **فقد بقيت فلسفة الظواهر (كما كانت) فلسفة لازمانية ، خارجة عن التـاريخ ! ولعل هذا هو السبب الذى دفع ببعض تلاميذ هوسرل الى اعادة النظر فى فلسفة أستاذهم ، من أجل العمل على اقامة فنومنولوجيا جديدة تفسح فى نطاقها مجالا كبيرا للتاريخ . وهذا ما فعله مثلا الفنومنولوجى الفرنسى الكبير موريس ميرلو بونتى ، خصوصا فى المحاضرات التى ألقاها بالكوليج دى فرانس فى باريس سنة ١٩٥٨ عن « العلوم الانسانية وفلسفة الظواهر » . وسيكون لنا عود الى موقف فلسفة الظواهر من العـلوم الانسانيـة فى بحث قادم باذن الله .**

زكريا ابراهيم


ادموند هسرل

من هـو هوسرل ؟

فيلسـوف ألمانى (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) ومؤسـس الحركة المعـروفة باسم علم الظـواهر ، وكـان التأثير الرئيسى الـذى خضع له تفكير هوسرل هو علم النفس القصدى الذى وضـعه برنتانو ، وهو الفيلسوف الذى درس عليه هوسرل فى فينا من ١٨٨٤ الى ١٨٨٦ . واشتغل هوسرل بالتدريس فى جامعـة هال ، وشغل كرسى الفلسفة فى جـامعتى جوتنجن وفرايبورج وعلى الرغم من أنه ظل مغمورا طوال هـذه الفترة الا أنه قد أثر فى عقول المشتغلين بالفكر تأثيرا بالغا وواسـعا الى درجة انه يسـتحيل علينا أن نفهم اتجاها من الاتجـاهات الفكرية المعـاصرة الا اذا وضعنا هـذا التأثير موضـع الاعتبار فمنذ طوالـع القـرن العـشرين ومصطلحا علم الظواهر والتحليل الفنـومنولوجى من أكثـر المصطلحات تداولا بين النـاس هذا عـلى الرغم من أن المذهب أو بالاحرى المنهج الذى وضعه هوسرل عسير على الفهم ، وعلى الرغم ايضا من أنه لايعرف علم الظواهر بأنه تحصيل معلومات جديدة تضـاف الى المعلومات السابقة ، بل يعرفه بأنه تعديل فى وجهـات النظر ، أو هـو باختصـار التحليل الوصفى البحث لظواهر الشعور .

ومؤلفات هوسرل الرئيسية هى .. فلسـفة الحسـاب . ١٨٩١ الـذى انتقده فريجـه كثيرا ، و .. أبحاث منطقية . ١٩٠٠ ـ ١٩٠١ وصدرت طبعته المنقحة عام ١٩٢١ وهو الكتاب الذى لخصـه فاربر بالانجليزية تلخيصا تتعذر قراءته بعض الشىء .. و .. اسـاس علم الظواهر . و .. أفكـار لعلم ظواهر خالص . والكتاب الأول عبارة عن مقدمة عامة صـدرت عام ١٩١٣ وصـدرت ترجمتها الانجليزية عام ١٩٣١ والكتاب الثانى صـدر بعد وفاته أى فى عام ١٩٥٢ . ثم كتاب .. علم ظواهر الوعى الباطن بالزمان . الذى نشر فى عام ١٩٢٨ و .. المنطق الصـورى التحليلى .. ١٩٢٩ و « تأملات ديكارتية » الذى صدر عام ١٩٣١ وظهرت له ترجمـة بيروتية غير موفقة . وأخيرا كتاب « الخبرة والحكم » الذى صـدر فى عام ١٩٤٨ . اما المخطوطات الاخرى المودعة بمكتبة جامعة « لوفان » والتى تحتـوى عـلى كثير من الشرح والايضاح فان جزءا كبيرا لم ينشر منها حتى الآن .

ومن بين هـذه المؤلفـات الهوسرلية يعد كتاب « الأبحاث المنطقيـة » بما يتضمنـه من دراسـات دقيقة بارعة عـن «المعنى» و «العملة الاشارية» «والمعرفة» احدى الروائع الباقية فى التاليف الفلسفى . وثمة جوانب أخرى جديرة بالاعجاب فى مؤلفاته الأخيرة ، وكثيرا ما شـكا هوسرل من أن النـاس يسيئون فهمه ، هـذا الى أن أفضل الشراح ليسوا على وفاق فى فهم أفكاره الجديدة .



ج٠ بشلار

ثلاثية الفكر الحديث

رمسيس يونان

اللانيوتونية ـ اللااقليدية ـ اللاارسططاليسية

للفيلسوف الفرنسى الراحل جاستون بشلار كتاب عنوانه «فلسفة اللا» La Philosophie du Non انه لا يتعلق ـ كما قد يتبادر الى الذهن ـ بالفلسفة النيهيلية أو العدمية ، وانما هو بحث فى الروح العلمية الجديدة ومحاولة لفلسفتها ٠٠ وكان بشلار فى أحد مؤلفاته السابقة قد قسم مراحل الفكر من وجهة نظر العلم الى ثلاث : مرحلة سابقة للعلم ومرحلة علمية ، ومرحلة علمية جديدة ، مؤكدا بذلك التباين بين المرحلتين الاخيرتين ٠٠ وهو فى هذا المجلد الذى نتناوله يعود الى توضيح هذا التباين ويحلل دلالته الفلسفية ٠٠ ولكننا قد نتساءل : هل يمكن الربط بين الفلسفة والعلم ٠ ان أول مايحرج المفكر فى هذا الباب ، أن المذهب الفلسفى ، أيا كان ، لاتتضح قيمته ولا اتساقه الا على مستوى التأمل الفكرى ، فاذا نحن نقلناه الى ميدان آخر غير ميدانه الاصلى ، فقد خصوبته ولم يعد له نفس مغزاه ٠٠ ثم ان المذهب الفلسفى ٠٠ بطبيعته ، غائى ومغلق على نفسه ، على حين أن الفكر العلمى مفتوح ومتطور أبدا ٠٠ والفيلسوف ينظر فى نفسه ، فيستخرج الحقائق الاولى ، على

حين يزعم العالم انه يبحث عن الحقائق من خـلال تجاربه المعقدة وحدها اذا كان عالما تجريبيا ، ومن خلال عملياته الرياضية المعقدة اذا كان عالماریاضیا فالفيلسوف معنى بأصول الفكر ، أى بما هو فى

رأيه سابق لكل علم ، ولا يعنيه العلم الا بقـدر مايقدم له من أمثلة باهرة للبرهنة على هذه الاصول! على حين يزعم العالم انه يبدأ مباشرة من الوقائع التى يتناولها ، وعلى اسـاسها ينشىء منهجه فى

البحث ٠٠ ومناهج العلم تتعدد بتعـدد العلوم ٠٠ ولكن الفيلسوف ـ لحرصه عـلى وحـدة المعرفة ـ يأبى الوقوف عند هذا التعدد ، بل يصر على اعتبار هذه المناهج مجرد فروع من منهج واحد أصلى ٠٠ أضف الى ذلك أن العلوم منها الواقعى ومنها الوضعى

ومنها العقلانى ، فاذا قلنا ان العلم واقعى أو وضعى أو عقلى لم يصعب علينا فى كل حالة أن نعثر على الامثلة التى تبرر مانقول ٠٠ واذا نظرنا الى تاريخ الفلسفة من وجهة فلسفية بحت ، لم يخطر ببال أحد أن يقول ان ديكارت اشد تقدما من افلاطون او ان كانط اشد تقدما من ديكارت ، أما فى ميـدان الفكر العلمى فالتقدم لايحتاج الى بيان ٠٠

فهل معنى ذلك أن فلسفة العـلم مستحيلة التحقيق ؟

—

للرد على هذا السؤال يتناول بشـلار مفهوما معينا من مفاهيم العلم ـ وهو مفهوم الكتلة ـ وينظر فى تاريخ هذا المفهوم وتطوراته من قديم العصور حتى آخر النظريات العلمية الحديثة ، متخذا من ذلك مثالا للاستدلال على مغزى هذا التطور بالنسبة للمذاهب الفلسفية المختلفة ، ثم لبيان الشروط التى ينبغى توافرها لقيام فكر فلسفى يساير الروح العلمية الجديدة ٠٠

من الانيموية « مذهب حيوية المادة » الى العقلانية المركبة

والكتلة فى أبسط مفاهيمها هى الحجم الكبير الذى يملأ العين ٠٠ فبالنسبة للطفل مثلا ، أحسن الثمار أكبرها ٠٠ ولكن المعرفة الاولى لا تلبث أن تنقض هذا المفهوم ، اذ ندرك أن الاكبر حجما ليس هو دائما الاثقل وزنا ٠٠ وعندئذ تتحول فكـرة الكتلة من ظاهر الشىء الى باطنه ٠ كانت الكتلة صفة يستدل عليها بالنظر ، فاذا بها تصبح صفة كامنة فى الجسم ، وكأنها قوة دفينـة ٠٠ وبذلك يتسع المجال للتخيلات الانيموية Animistes على أنواعها ، فتقف هذه التخيلات حجر عثرة فى

سبيل نمو المعرفة ٠٠ وقد يعترض معترض هنا فيقول ان هذا البحث فى تطور مفهوم الكتلة قد بدأ بمفهوم سابق للعلم ٠٠ ولكن هل تخلص الفكر العلمى الحديث من فتنة هذه التخيلات الانيموية ٠ أو ليس مما يستلفت النظر ان نرى بعض علمـاء النفس يحدثوننا عن « كتلة النشاط » أو « شحنة النشـاط » وكأنهم يتحدثون عن مفهـوم علمى واضح ٠٠ ومن الصـحيح أنهم يستخدمون أمثال هذه التعابير على سبيل المجاز ٠٠ غير أن هـذا المجاز يستمد قوته من ذلك النبع البدائى القديم ٠٠ ومن الملاحظ أننـا نتقبل المفاهيم الانيموية « الخاصة بحيوية المادة » بسرعة وبسهولة عجيبة ، مما يدل على ان هذا الاسلوب السابق للعلمى فى التفكير لم يزل راسخا فى نفوسـنا ٠٠ وهكذا يبدو اننـا بحاجة الى نوع خاص من التحليل النفسى للكشف عن كل ماقد يخـامر مفاهيمنا العلمية من مفاهيم قبل علمية ٠٠

والمفهوم الثانى للكتلة يرتبط باستخدام الميزان أى بالمقاييس التجريبية ، وبذلك يتميز بموضوعية الاداة ٠٠ وقـد مرت حقبـة طويلة فى تاريخ الانسان كانت الاداة فيها أسبق من النظرية ٠٠ ولكن لم يعد الامر كذلك فى الفروع النشيطة حقا من العلم الحديث ، حيث نرى الاداة ـ فى عـلم الفيزياء مثلا ـ بمثابة نظرية مجسمة ٠٠ وقـد كانت تجربة الميزان ، ومازالت ، تجربة حاسـمة فى تحديد مسلك الانسان تجاه الاشـياء ٠٠ أو لسنا نستعمل حتى الآن عبارة « وزن الامور » بمعنى تدبرها ٠٠ واذا كان الانسان قد استخدم الميزان قبل أن يكتشف نظرية الروافع ، فانه حتى بعد اكتشاف هذه النظرية ، وبعد تعقد اشـكال الموازين ، قد ظل مسلكه هو هو لدى استخدامها أى قائما على التجربة المباشرة ٠٠ والامر كذلك فيما يتعلق بالالات المعقـدة التى نسـتخدمها اليوم ببساطة اعتمادا على مفاهيم تجريبية ، وبدون أدنى تفكير فى النظريات التى قامت هذه الآلات عـلى أساسها ٠ وعندما يقف الفكر التجريبى عند حدود خبرة فاصلة وبسيطة من هذا القبيل ، يخلع عليه اسم الفكر الواقعى ٠٠

واننـا لنرى آثارا للمسـلك الواقعى ، بل وللتخيلات الانيموية التى تثبت الحياة فى المادة ، حتى فى ميدان العلوم النظرية البحته ٠ وقـد يحدث ذلك لان العالم النظرى يريد أن يشرح فكره لمن يقومون بالتجارب ، أو لانه واقعى فى حياته الخاصة ، أو لان رغبته فى التبسيط قد ساقته دون

وعى الى الاصول الانيموية الحيوية للغة . فالفكر العقلانى لحداثته ، لم يزل مزعزعا نادرا .. والمبدأ القائل بأن العملية الرديئة تطرد العملية الجيدة ينطبق كذلك على عالم الفكر ..

أما المفهوم الثالث للكتلة ، وهو المفهوم العقلانى فلم يتضح الا فى أواخر القرن السابع عشر مع ظهور نيوتن .. وعندئذ اشتبك مفهوم الكتلة بمفهومين اخرين ، هما الجهد والسرعة ؟ وبذلك اصبحت الكتلة طرفا فى علاقة ، او بالاحرى حدا فى معادلة رياضية .. وما كان بوسع الفكر الواقعى ان يربط بين مفاهيم متباينة فى نوعها مثل مفاهيم الكتلة والجهد والسرعة .. فالعقلانية بالنسبة للواقعية ضرب من التجريد . والميكانيكا العقلانية بالقياس الى الظاهرة الميكانيكية هى بالضبط كالهندسة البحتة بالقياس الى الوصف الظواهرى ..

وقد سيطرت العقلانية النيوتونية على الفيزياء الرياضية طوال القرن التاسع عشر .. والاركان الثلاثة التى اتخذتها هذه العقلانية أساسا لشتى تقويماتها ، وهى المكان المطلق والزمان المطلق والكتلة المطلقة ، قد ظلت دائما عناصر بسيطة لا تقبل التحليل ومتمايزة تمايز وحدات القياس : السنتمتر والجرام والثانية .. ولكن هل وقف العلم عند حدود هذه العقلانية المغلقة على ذاتها فى مفهومها **النيوتونى أو الدلطى ؟ كلا ، فهاهو ذا عصر النسبية يقبل ، واذ بصدع يظهر فى اطار هذه العقلانية .. وقد ظهر هذا الصدع ، او هذا الانفتاح فى داخل مفهوم الكتلة .. فقد كانت علاقة الكتلة بغيرها من المفاهيم ، علاقة خارجية ، ذلك أن مفهوم الكتلة كان بمثابة عنصر أولى ، يشترك فى مركب يتألف من ثلاثة عناصر أولية .. ولكن هذا العنصر الاولى قد أصبح لاول مرة قابلا للتحليل .. وهكذا وصلنا الى هذه المفارقة الميتافيزيقية وهى أن العنصر مركب .. فالنسبية قد اكتشفت أن الكتلة التى كانت تعتبر فى السابق وحدة مطلقة ، ماهى الا دالة معقدة من دوال الحركة .** . ومن العبث محاولة تعريف كتلة فى حالة سكون ، فالسكون المطلق لا معنى له ، ومن ثم فالكتلة المطلقة ليس لها معنى كذلك .. وبالاضافة الى هذا التعقد فى باطن مفهوم الكتلة ، ظهر تعقد آخر خارجى .. وهو أن مسلك الكتلة فى حالة السرعة العادية غير مسلكها فى حالة مايسمى بالسرعة التماسية Tangentielle

وأخيرا تعقد ثالث ، وهو أن الكتلة لم تعد مختلفة فى جنسها عن الطاقة ..

اذن فقد انتقلنا الى مفهوم رابع للكتلة ، مفهوم عقلانى مركب بعد المفهوم العقلانى البسيط ، ولكن ينبغى ألا نفهم من ذلك أن الكتلة قد فقدت مفهومها باعتبارها عنصرا أساسيا .. فكل مافى الامر أن هذا العنصر الاولى قد تعقد .. وفى حالات معينة فقط يمكن اغفال هذا التعقيد والرجوع الى المفهوم البسيط ، كما فى حالة العلم التطبيقى مثلا . أما على المستوى النظرى ، أى مستوى المبادىء الاولية القبلية les apriori العقلية فالدوال الباطنية لمفهوم الكتلة قد أحدث فى التعدد ، وكأننا بدلا من عقلانية واحدة ، قد أصبحنا أمام عقلانيات عدة تتفاوت تعقدا تبعا للمستوى الذى نقف عنده من مستويات التقريب ..

وهذا الانتقال من العقلانية البسيطة الى العقلانية المركبة لم يكن ممكنا فى حدود الفكر الواقعى .. فالعلم الجديد لا يقوم الا بتخطئة علم سابق ، على حين ان الواقعية تعتقد انها دائما على صواب .. والواقعية تفكر ، على حين ان العقلانية تخاطر بنفسها فى كل خطوة .. والنجاح ، فى هذه الحالة ايضا ، يحالف المجازفة الكبرى .. ثم ان التطور الذى طرا على الفكر العلمى الحديث لم يكن ثمرة دراسة واقعية للظاهرة (الفينومينا) وانما كان بمثابة غوص الى كنه الاشياء (النومينا) ... فالنظريات العلمية الحديثة تتمثل فى البداية فى صورة « نومينات » نتلمس عن طريقها بحثا عن « فينومينات » ..

الفوقعقلانية الديالكتيكية

على أن الفكر العلمى الحديث لم يقف حتى عند هذه العقلانية المعقدة .. وماطرأ على مفهوم الكتلة بعد نظرية النسبية يصلح كذلك مثالا للتطور الجديد .. فلننظر الان فيما حدث لهذا المفهوم فى ميكانيكا ديراك Dirac وقد بدأ هذا العالم بحثه بمفهوم على أعم وأشمل مايمكن لظاهرة الانتشار .. فاذا تساءلنا : انتشار ماذا ؟ كشفنا عما يستقر فى نفوسنا من واقعية ساذجة ملحة تريد دائما أن تضع الموضوع قبل ظواهره .ولكن الفكر العلمى الحديث يبدأ بوضع « الواقع » بين قوسين .. ومن الممكن القول بعبارة موحية ، وأن بدت من قبيل المفارقات ، أن ديراك قد بدأ بالبحث فى انتشار القوسين ... فالمهم أولا أسلوب الانتشار ، ثم يأتى بعد ذلك تحديد الشىء الذى

ينتشر .. وهكذا شرع ديراك فى تعديد معادلات الانتشار .. ومادمنا لا نفترض شيئا معينا ينتشر فمن الممكن تعديل المعادلات بقدر ماهنـــالك من اشياء تنتشر .. وبذلك تحولت الرياضيات التى كانت فيما مضى بمثابة « ميلوديا » تصاحب عمـل الفيزيائى ، الى سمفونيا هائلة على أساس الدوال الاربع التى تعترف بكل انتشار .. وينتهى البحث بمفاجأة ديالكتيكية ، فقد كنا ننظر فى كتلة واحدة واذ بنا أمام كتلتين : الاولى تلخص تلخيصاوافيا كل ماكنا نعرفه عن الكتلة فى مفاهيمها الســابقة الواقعى الساذج ، والتجريبى الواضح ، والعقلانى النيوتونى البسيط ، والعقلانى الا ينشتينى المركب أما الثانية ، وكأنهـــا نقيض الاولى ، فهى الكتلة السالبة .

ولنتصور لحظة ماكان يمكن ان يحدث لو أن فكرة الكتلة السالبة قد ظهرت فى القرن التاسـع عشر .. أهنالك شك فى انها كانت ستتخذ دليلا جازما على فساد النظرية التى نبعت منهـا هـذه الفكرة .. وهنا تتجلى صفة من أخص صفات الروح العلمية فى القرن العشرين .. فهى لم تنفر من هذه الفكرة المناقضة لكل عقلانية كلاسـيكية ، وانمـا قالت : ولم لا ؟ لم لا تكون الكتلة سالبة ؟ ثم انطلقت تنظر فى التعديلات التى يمكن ادخالها على النظريات السابقة لاستيعاب المفهوم الجديد ، كمـا انطلقت تبحث عن المجالات التجريبية التى يمـكن فيها الكشف عن كتلة سالبة .. ويطلق بشلار على هذا المستوى الجديد فى الفـكر اسم « الفوقعقلانية الديالكتيكية » Surrationalisme Dialectique على مثال « الفوقواقعية أو السريالية » .

وقد يعترض معترض هنا فيقـول : ان فـكرة الكتلة السالبة لم يقم عليها حتى الآن دليل فى ميدان التجريب ، فهى اذن مجرد سؤال مطروح للبحث .. ولكن أليس من العجب ــ أولا ــ أن يطرح هذا السؤال وان يأخذه العلماء مأخذ الجد ــ ثم ان ميكانيكا ديراك ــ ثانيا ــ كما انتهت الى مفهوم الكتلة السالبة ، قد انتهت كذلك ــ وعـلى نفس المستوى من الفكر ــ الى مفهوم الطاقة السالبة .. وهذه الطاقة السالبة قد تأكدت تجريبيا بالكشف عن الالكترون الموجب .. فبوسعنا اذن ان نتخذ من مفهـــوم الطاقة الســـالبة مثالا للفوقعقلانية الديالكتيكية ..

ولكن اذا قلنا ان الميكانيكا الحديثة ميكـــانيكا لا ــ نيوتونية أولا ــ كانطية ، فينبغي أن ندرك أن « اللا » هنا لاتفيد معنى النفى بقدر ماتفيد معنى التجاوز . وذلك ان الميكانيكا النيـوتونية لم تزل صحيحة على مستوى أول من مستويات التقريب . ولكنها لاتعود صحيحة اذا انتقلنا الى مستوى ثان من مستويات التقريب . ولنقـــل على ســـبيل التبسيط أن الصور الفكرية التى تصبح على مستوى الحجر لاتصلح على مستوى الذرة ، والاختلاف هنا ليس اختلافا فى الدرجة ، وانما هو اختلاف فى النوع . وهذا الاختلاف النوعى هو مايميز العلم الجديد عن العلم السابق ، وهو مايميزه بالتالى عن معارفنا و « معقولاتنا » بمعناها العام .

ولنعد الآن الى الكتلة السالبة ، ولنتساءل :ما هى الظاهرة التى يمكن أن تقابل هذا المفهـــوم الجديد ؟ وهل هى على صلة بعملية فقـدان مادة ماديتها ، بحيث تكون الكتلة الموجبة على صـــلة بعملية اكتساب مادة ماديتها ؟ أو بعبارة أخرى ، هل ديالكتيك الكتلة الموجبة والكتلة السالبة عـلى علاقة بهذين المفهومين الجديدين كل الجدة بالنسبة للعلم ، ونعنى بهما عمليتى الخلق والفناء المادى ؟ وهل هناك رابطة بين الكتلة السالبة والطـــاقة السالبة ؟ ...

وليست هذه الاسئلة شطحات خيال . وانما هى مثال من تلك **الفوقعقلانية الديالكتيكية التى تحلق فى سمائها أحلام الفكر العلمى الحديث، هذه الاحلام التى تقرن الفكر بالمغامرة ، والمغامرة بالفـكر ، وتتلمس اشراقات الفكر بواسطة الفكر ، وتتوصل بالحدس المفاجىء الى ماوراء ماوصل اليه الفـــكر المستنير . فالفكر قد يســـتبدل ميتـــافيزيقا بميتافيزيقا أخرى ، ولكنه لايستطيع أن يستغنى عن الميتافيزيقا كلية .** على أن هذه الاحـلام التى تحلق فى سماء الفكر وتتطلع الى الكشف عن الاسرار ليست بالطبع من نوع أحلام اليقظة العادية التى تنبع من سيكلوجية الاعماق ، وتسوقها شـهوات اللبيدو ، وتنشد لذة الاستحواذ بجمع اليدين على مفاتن الحياة . ولن نستطيع أن ندرك سيكلوجية الروح العلميـة الحديثة على حقيقتها مالم نستطع التمييز بين هذين النوعين من الاحلام .

البروفيل الابستمولوجى

وهكذا يتضح من مثال الكتلة ، أن الفكر العلمى فى تطوره ينتقل بالترتيب من الواقعية الساذجة الى التجريبية الواضحة والوضعية ، ومن هـــذه

التجريبية الى العقلانية النيوتونية أو الكانطية ، ومن هذه العقلانية البسيطة الى العقلانية المركبة (نظرية النسبية) ومن العقلانية المـــركبة الى الفوقعقلانية الديالكتيكية ، ولكن هل معنى ذلك أن العلم الحديث يدور كله على هذا المستوى الاخير؟ ·· كلا ، فالعلم التطبيقى بأسره يخرج عن هــذه الدائرة · ثم ان العلوم المختلفة لم تبلغ كلهــا من النضج مرتبة واحــدة ، اذ منها مالم يزل يعتمد على المفاهيم الواقعية الساذجة ، ومنها مايعتمد على المفاهيم الوضعية ، ومنها ما يعتمد على المفاهيــم العقلانية البسيطة ، والقليل جدا منها يمــكن أن يقال انه بلغ مرحلة الفوقعقلانية الديالكتيكية · بل اننا لو نظرنا حتى فى علم معين ، لوجدناه يجمع بين ضروب شتى من المفاهيم فى عملياته المختلفة·

واذا رجع الفيلسوف الى نفسه ، ودقق النظر فى مفاهيمه الخاصة فيما يتعلق بالكتلة أو الطاقة أو الزمان أو المــكان أو نحــو ذلك ، فلن يلبث أن يكتشف أن المذاهب الفلسفية المختلفة تشتمل ـ بنسب تتفاوت من حالة الى حالة ـ فى تكوين كل مفهوم لديه من هذه المفاهيم ·

ويخلص بشلار من ذلك الى القول بأن فلسفة العلم لايمكن أن تكون واقعية او وضعية او عقلانية فحسب ، بل لابد أن تكون فلسفة موزعة Dispersée تنظر الى المذاهب الفلسفية المختلفة على اعتبار انها وجهات نظر جزئية · غير أن هذا التوزع لايعنى التفكك ، لان منطق التطور العلمى يفرض على هذه المذاهب نوعا معينا من النظام والتسلسل · ولكن اذا كان الفكر العلمى الحديث قد وصل فى آخر مراحله الى الفوقعقلانية الديالكتيكية ، فينبغى أن نولى هذه المرحلة اهتماما خاصا ، لانها وان كانت بمثابة الغصون الغضة الخضراء من شجرة العــلم ، الا انها هى الاطراف الناميه المتطورة · وهى التى تشير الى المستقبل ·

الكيمياء اللا ـ لافوازية

وبعد ذلك يخصص بشلار فصلا طويلا ـ نكتفى منه هنا بلمحة عابرة ـ للنظر فى تطور الفــكر الكيميائى الحديث · وقد كان علم الكيمياء ، ولم يزل ، الميدان المفضل لدى الواقعيين والمــاديين واعداء الميتافيزيقا لتبرير مذاهبهم · غــير أن الكيمياء ، وان كان الفكر الواقعى لا يزال يسيطر على معظم جوانبها ، الا انها فى نظرياتها الحديثة لم تتحول الى العقلانية فحسب ، بل الى الفوقعقلانية، حتى أصبح من الممكن أن نتحــدث من الآن عن « ميتاكيمياء » تقوم من الكيمياء مقام الميتافيزيقا، وذلك نتيجة « لديلكة » Dialectisation المفهــوم الاول الذى قامت عليه،أى مفهوم الجوهر أو العنصر Substance

وكانت العناصر عند القدماء أربعة ، فأصبحت اثنين وتسعين فى القرن التاسع عشر · وقد عد انتصار الكيمياء فى الكشف عن العناصر الاولية بمثابة انتصار للواقعية ، ولكن الغريب أن العناصر ، اذ ازدادت عددا ، فقد اتضح مفهومها بدلا من أن يتعقد ، ذلك أن هذه العناصر قد تبين أن لها نظاما معينا فى ترتيبها ، كما تبين أن خواصها تابعــة لترتيبها ، حتى بات من الممكن تحــديد خواص عنصر لم يكتشف بعد · وبذلك أصبح القانون ســابقا للمعرفة ، أن العنصر قد استحال مقولة كانطية ·

ولكن لننظر فيما طرأ على هذه المقولة الكانطية بعد ذلك · لقد تحلل العنصر ، فاذا سرنا مــع خطوات هذا التحلل الى آخر الطريق · من أجل العثور على الوحدة الاولى التى لا تقبل التحليل ، فاعتبرنا انها الالكترون مثلا ، رأينا هذه الوحدة تفلت من أيدينا ، فهى تتموج بل انها تفنى ··· ولكن هبنا لم نسر مع مغامرات الفكر العلمى حتى آخر الشوط ، بل وقفنا فى منتصف الطــريق ، فماذا نرى ؟ **لقد كان العلماء يهتمون فى المــاضى بطرفى العملية الكيميائية :المعطيات والنتيجة ، ولا يلتفتون التفاتا كافيا لما يحدث اثناء العمــلية ذاتها · ثم اتضح أن هذه العملية أشبه بفيــلم سينمائى تتحول خلاله المواد من حال الى حــال · وبذلك دخل مفهوم الصيرورة عالم العناصر وهذه الصيرورة تتبدى فى صورة حوار يدور على قــدم المساواة بين المادة والطاقة · فالطاقة فى هذا المفهوم جزء لايتجزأ من صميم المادة ، وليست مجردصفة عابرة ، أى أن العنصر مزيــج مركب من المــادة والطاقة ·**

والخلاصة أن الفكر النظرى قد أصــبح له دور جوهرى فى ميدان الكيمياء ، غير أن هــذا الفــكر النظرى قد افتقد الاسس التى كانت تقوم عليهــا عقلانية القرن التاسع عشر · فلا بعد من تعديل مقولاتنا الذهنية لمتابعة خطوات هــذا الفكــر فى المناطق المبهجة ، مناطق التردد والمجــازفة ، التى أخذ يتوغل فى مجاهلها ·

ويتناول بشلار فى فصل آخر بحوث أدولف بوهل Buhl الرياضية فى « المسارات Trajectoires ودلالتها بالنسبة لمبدأ هيزنبرج فى « اللاتعين » أو « اللاحتمية » • وكان هذا المبدأ قد اعتبره بعض الفلاسفة فى البداية بمثابة عودة الى الوضعية الحذرة ، ودليلا على عجز العقل ـ أو عجز مقاييسنا ـ على مستوى « تحت الذرة » غير أن نجاح هذا المبدأ المتزايد لم يلبث أن أدى الى تعميمه فأصبح يعد الآن قاعدة شاملة فى ميدان الميكروفيزياء • الا ان الأخذ بهذا المبدأ باعتباره « مقولة نوعية » لم يزل يقتضى منا جهادا ذهنيا عسيرا ، وقيمة بحوث بوهل انها تبين انه يكفى تحرير الذهن من بعض القواعد التى تعد بديهيات ، على حين أنها فى حقيقتها مسلمات أو مصادرات، للوصول عن طريق الرياضة البحتة الى صور توضح مبدأ هيزنبرج •

ثم ينتقل بشلار للنظر فى المشكلة المنطقية التى تثيرها الروح العلمية الجديدة • وقد أوضح أوليفر ريزر Reiser حدود هذه المشكلة فى بحثه المعنون: « المنطق اللاارسطاليسى وأزمة العلم » ، حيث بين أن هناك نوعا من التضامن أو التحالف الحميم بين العلم النيوتونى والمنطق الارسططاليسى والهندسة الاقليدية ، بحيث أن كل تعديل فى أى طرف من أطراف هذه الثلاثية لابد أن يؤثر فى الطرفين الآخرين • وقد انتقل العلم الى فيزياء هى نسيج اللانيوتونية ورياضيات شرودنجر اللااقليدية، ولكنه لم يزل بحاجة الى ابستمولوجية جديدة لتكتمل له الاركان الثلاثة التى ينبغى أن تحتل مكان الثلاثية القديمة • ومن هنا كان اهتمام المحافل العلمية بالمحاولة التى قامت بها بوليت فيفربيه Février لوضع أصول منطق لا ارسططاليسى يتمشى مع الفيزياء والرياضة الحديثة •

واذا نظرنا فى مبادىء المنطق المعروفة ، مثل مبدأ الهوية ، وعدم التناقض ، وأن الشىء لايمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى آن واحد ، وأنه لا يمكن أن يوجد شيئان مختلفان فى مكان واحد ، وانه لانتقال شىء من مكان الى مكان لابد أن تمضى برهة من الزمن ونحو ذلك ، وجدنا انها لاتنطبق على موضوع الميكروفيزياء الحديثة • وهذا فى ذاته برهان كاف على أن هذه المبادىء ، وان كانت مشروعة على مستوى حياتنا اليومية ، وعلى مستوى العلم التطبيقى وغير ذلك ، الا انها ليست « حقائق أولى أو «بينات» وانما مجرد مسلمات أو مصادرات ، لنقل بعبارة أخرى انها « بينات » على مستوى أول من مستويات التقريب ، ولكنها ليست كذلك على مستوى ثان من مستويات التقريب • ومعنى ذلك أن هذا المنطق ليس منطقيا « علوانيا » (متعاليا = ترانسندنتاليا) عاما ، وانما هو حسب تقسيم كانط ـ منطق نوعى • وقد أصبح هذا المنطق النوعى عقبة كأداء فى سبيل تطور الفكر العلمى ، بل أصبح خطرا فى عقولنا فى رأى بعض المفكرين •

وهذا هو موضوع المجلد الضخم الذى وضعه الفريد كورزيبسكى بعنوان «العقم وسلامة العقول» تمهيدا لوضع دائرة معارف تتناول شتى العلوم من وجهة نظر لا ـ أرسططاليسية • ويعتقد كورزيبسكى أن الفكر العقلانى اذا سار فى خط شديد الاستقامة فقد يؤدى بالتطور الى مأزق ، اذ هو يحيل رأس الانسان الى كتلة يابسة أو جسأة (كاللو) Cosmic Corn واللاارسطاليسية كما يعرضها لاتعنى شيئا أقل من العمل على تشعيب Bifurcation المراكز العليا للاعصاب ، من أجل تهيئة ذهن الانسان للتحولات السريعة ، وحمايته من خطر فصام الشخصية الذى أصبح يهدد حضارتنا الحديثة •

ولكورزيبسكى اهتمام خاص بالتربية ، وله فى هذا الميدان تجارب ناجحة تؤيد ايمانه بامكان تغير نفسية الانسان •• وهو يرى أنه لخلق ذهنيات « مفتوحة » متيقظة لابد من مربين لا ـ ارسططاليسيين ، مهيئين على الدوام للنمو والتحول Shifting Character وأول ما ينبغى التدرب عليه هو مفهوم « اللا ـ هوية » ، حتى نتعود النظر الى كل موضوع ، لا باعتباره شيئا قائما بذاته لا يحتمل غير تفسير واحد (فهو اما خاطىء وضار واما صحيح ونافع) ، وانما باعتباره مفرق طرق يمكن أن ننظر اليه من وجهات نظر عدة ، كما يمكن أن يتخذ بداية لمسالك شتى •• واللغة من أشد المعوقات فى هذا السبيل ، لأن الكلمات مثقلة بعبء فادح من المضامين الجامدة ، فينبغى تخفيف هذا العبء « بتنشيط » المضامين وتنويعها ، وباختصار تطوير بنية اللغة وتراكيبها أسوة بتطور الرياضيات ـ وهى اللغة المثالية فى رأيه ـ حتى لا تنفصل عن حياتنا فى هذا العصر السريع التحول ••

●●●

والخلاصة أنه ينبغى الارتياب فى كل مفهوم لم تتح « ديلكته » بعد • على أن ذلك لا يعنى العودة الى الديالكتيك الهيجلى ، ففلسفة « اللا » ترفض كل ديالكتيك أولى (قبلى) a priori

يعفى الفيلسوف من مشقة الجهاد الذهنى اللازم لادراك حقيقة المشكلات التى تواجه الفكر العلمى الحديث ٠٠ ثم ان الديالكتيك الهيجلى يقوم على ثلاثية الموضوع ونقيض الموضوع ومركب الموضوع ٠٠ على حين أن الفكر العلمى الحديث لا ينقض ماينفيه ، فالهندسة اللا ـ اقليدية تشتمل على الهندسة الاقليدية ، والميكانيكا اللا ـ نيوتونية تشتمل على الميكانيكا النيوتونية ، والميكانيكا النسبية ٠ بل ان القفزة التى قفزها الفكر العلمى منذ أواخر القرن التاسع عشر قد قامت كلها على مثل هذه التعميمات الديالكتيكية التى تتضمن ما تنفيه ٠٠

وقد رأينا بعض هذه التعميمات ، المستقلة فى مصدرها ، تأتلف بعد ذلك فيما بينها وتتسق ٠ مثال ذلك أن ميكانيكا أينشتين اللانيوتونية قد التقت مع هندسة ريمان اللا اقليدية فى نظرية النسبية ٠٠ غير أن هذا الاتساق ينبغى أن يدركه الفيلسوف من داخل حركة الفكر العلمى ، اذ هو لا يتم أوتوماتيا ولا فى يسر ٠٠ فالفوقعقلانية ليست مقعدا وثيرا يكفى أن يتربع الفيلسوف عليه لتنكشف له الاسرار ، وانما هى معاناة مستمرة فى سبيل « تفتيح » المفاهيم العقلانية الواحد بعد الآخر ٠٠

ولكن لنحاول مع ذلك الكشف عن طرف من مبادىء الانسان الفكرى فى مجال فلسفة « اللا » ٠٠ ويختار بشلار لهذه المحاولة اتجاهين الاول بالسير مع ادنجتون فى ملاحظة اتساق الانتقادات المتعاقبة التى وجهت لمفهوم الذرة والثانى بالسير مع ديتوش Destouches فى بحثه فى وسائل التركيب Synthése المنطقى للنظريات العلمية المتعاقبة ٠٠

ويستعرض ادنجتون ما حدث للصورة التى **رسمها « بوهر » للذرة من نحو أربعين عاما ،** وكان قد جعل منها شبه نظام شمسى مصغر ، ثم يخلص من ذلك الى القول : « ان العالم الفيزيائى يرسم فى عناية صورة للذرة ، ثم يؤدى به فكره الناقد الى حذف جميع تفاصيل هذه الصورة واحدا بعد الآخر ، وما يتبقى هو مفهوم الذرة فى الفيزياء الحديثة ! » ويذكرنا هذا الوصف بعبارة بيكاسو المشهورة حيث يقول مافحواه انى أرسم صورة ثم أحطمها ، وما يتبقى من هذا التحطيم هو اللوحة فى صورتها النهائية »

ويضيف بشلار الى ذلك أنه لادراك مفهوم الذرة فى العلم الحديث ، ينبغى فى رأيه استعراض شتى صورها المتعاقبة خلال العصور ، اذ أن هذا المفهوم هو حصيلة شتى الانتقادات التى وجهت الى هذه الصور ٠٠ ومعنى ذلك أن المعرفة المتسقة ليست هى نتاج العقل البانى ، وانما نتاج العقل الجدلى Polémique ، هذا العقل الذى لا يبقى من الصورة الاولى الا على ماانتقده فيها ، فالفوقعقلانية بديالكتيكاتها وانتقاداتها تحدد على نحو ما « فوقموضوع » Surobjet ٠٠ والذرة كما تبدو فى الفيزياء الحديثة هى نموذج الفوقموضوع ٠٠ وصورة الذرة فى هذه الفيزياء هى على وجه التحديد « اللا ـ صورة » بالقياس الى الصورها السابقة ٠٠ وعلى ذلك فالصورة التى رسمها بوهر كانت مفيدة ، **بدليل أنه لم يبق منها شىء ٠ ومن** حسن الحظ أن مجموع « اللاءات » التى وجهت لهذه الصورة قد اتسقت فيما بينها ٠٠ ومن هذه اللاءات يتألف بحق علم الميكروفيزياء فى هذا العصر ٠٠

وأما ديتوش فانه يبين ببحوثه المنطقية أنه من الممكن التوفيق بين نظريتين علميتين ، كل منهما متسقة فى ذاتها ، ولكنهما متعارضتان معا (مثل النظرية الجسيمية والنظرية التموجية) وذلك اذا عمدنا الى تعديل احدى المسلمات ٠٠ وهكذا يضعنا أمام هذه المعضلة : فاما أن نحافظ على وحدة المعرفة بمفهومها التقليدى ، فنعتبر النظريتين متناقضتين ، ونتكل على المستقبل فى حل المشكل ، بدحض احدى النظريتين أو كلتيهما ، وأما أن نعمد الى توحيد النظريتين ، فنخرج على أصول المنطق التى لايمكن تجاوزها الا بتجاوز مفهوم العقل الثابت المطلق ٠٠

وما من فيلسوف الا ويختار بالطبع الحل الاول ٠٠ باعتبار أن الفكر العلمى لا يمثل الا جانبا ضئيلا من حياة الذهن ، وباعتبار أن قوانين النفس الانسانية لا يمكن تعديلها استجابة لنظريات لا يثبت لها قرار ٠٠ غير أن ديتوش يختار الحل الثانى ٠٠ ذلك أن مذهب العقل قد قام على أساس العلم الكلاسيكى ، فالعقل قد تربى فى أحضان العلم ٠٠ ولم ينشأ الحساب ولا الهندسة من قواعد العقل ، وانما الحساب والهندسة هما الاصل فى هذه القواعد ٠٠ فقبل تعلم الحساب لا يمكن ادراك معنى العقل ٠٠ ومادام العلم قد تطور ، فعلى العقل أن يتطور كذلك ٠٠ واذا كان العلم قد أصبح يواجهنا اليوم بما يبدو مناقضا لقواعد العقل ، فعلى العقل أن يغير قواعده ويخضع للعلم ٠٠ أما المذهب القائل بعقل مطلق ثابت ، فما هو الا فلسفة من الفلسفات ، وهذه الفلسفة قد ولى عصرها ٠٠

رمسيس يونان

العالم العربي كما يراه توينبي

فؤاد محمد شبل

أهمية العالم العربى التاريخية

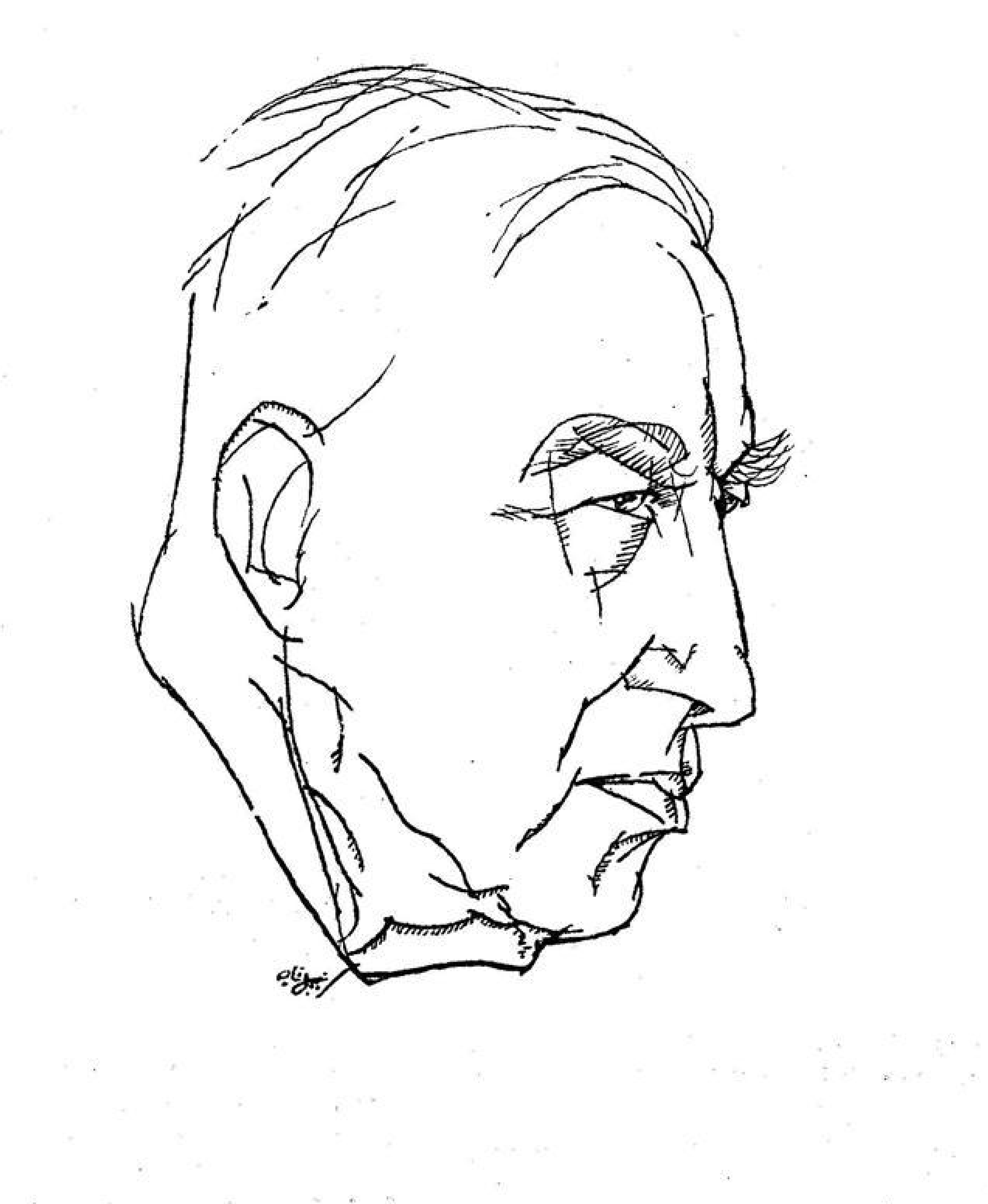
يشغل العالم العربى مكانا بارزا فى دراسة توينبى التاريخية وفى أبحاثه السياسية الدولية . فانه موطن حضارتين رئيسيتين هما أعظم الحضارات أصالة وأوغلها فى القدم :

الاولى ـ الحضارة المصرية

الثانية ـ الحضارة السومرية

وتفرعت عن الحضارتين المصرية والسومرية طائفة من الحضارات ، ورثتها جميعا حضارة دعاها الأستاذ توينبى بالحضارة السورية ، التى منها انحدرت الحضارة الاسلامية ، وهى التى يعتبر المجتمع العربى قطب رحاها سياسيا واقتصاديا ، وثقافيا .

ويستمد العالم العربى أهميته التاريخية من ظهور الزراعة فى أرجائه لأول مرة فى تاريخ البشرية . ففى العالم العربى ـ وفى مصر بالذات ـ زرع القمح وصنع الخبز عماد غذاء الانسان ، لأول مرة منذ أن استوى الانسان على الارض ،منذ نصف مليون سنة على أرجح الاقوال العلمية . وقد زود ابتكار زراعة الغلال ، منطقة العالم العربى



بميزة رائعةعلى العالم القديم بأسره . وعجل ظهور هذا الابتكار الفذ ، أعظم حدث جيولوجى ألم بالارض ، ألا وهو انتهاء عصر الجليد منذ تسعة آلاف سنة الى عشرة آلاف سنة مضت . فكان ابتكار الزراعة بشيرا بارتقاء الانسان معارج الحضارة التى انبعثت بوديان النيل والدجلة ، والفرات .

ويعيش العالم الآن فى عصر يدعى جيولوجيا : « عصر مابعد الحجرى الحديث » . ولقد ظل العالم العربى طوال القسم الاكبر من العصر « الحجرى الحديث » وعصر « مابعد العصر الحجرى الحديث » وهو مركز العالم وقطب رحاه اقتصاديا وسياسيا وثقافيا ، بفضل عاملين فريدين :

الاول ـ انتاج القمح على نطاق واسع . اذأتاح تنظيم الرى فى وادى النيل الأدنى وفى واديى الدجلة والفرات الأدنيين ، زراعة القمح بمناطق كانت قبلئذ مستنقعات تصد البشر عن استيطانها واستغلالها .

الثانى ـ موقع العالم العربى الجغرافى مما جعله واسطة عقد المواصلات العالمية . اذ كان العالم

العربى يهيمن على أقصر طريق للمواصلات البرية يصل بين نهايتى العالم القديم: الشواطىء الغربية لأوروبا وأفريقيا من جهة ، والشواطىء الشرقية لآسيا وأفريقيا من الجهة الاخرى • كما كان العالم العربى مركز حركة نشطة لتجارة القوافل عبر الصحراء الى المناطق الأفريقية جنوبها . وكان لهذه التجارة تأثير ثقافى عظيم ، بالاضافة الى تأثيرها السياسى •

وبالأحرى ، قدم العالم العربى للحضارةمأثرتين جليلتين :

الاولى ـ الزراعة ـ وهى نقطة انطلاق البشرية صوب التحضر • وتبلورتعملية التحضر فى تشييد المدن ، وهى مراكز الثقافة والعرفان • ففى المدن انبعث الاسلام والمسيحية واليهودية ،وفيها ازدهرت المدارس الفلسفية •

الثانية ـ الحد من المسافات ـ ويقود هـذا الى احتكاك الآراء وتقارب الافكار والتعاطف ، ومالى ذلك من معالم مايطلق عليه لفظا «ثقافة وحضارة »

بيد أنه ماكان فى الوسع استصلاح الاراضى ، وتنظيم الرى مع انتفاء حكومة قوية جدا • وهكذا تطلب ترويض وديان الانهار ، أحداث ثورةجديدة تلت الثورة الزراعية• ولم تكن هذه الثورة الجديدة اقتصادية الطـابع ، بل سياسـية المنحى • فان الأساليب الاقتصادية والتكنولوجية الرائعة التى استحدثها العصر الحجرى الجديد ، قد هيمنت على تنظيم اتجاهاتها حكومات قوية . وبفضـل هذه التنظيمات الحكومية، انبعثت الزراعة وأقبل الانسان على استيطان وديان الانهار •

مركز العـالم العربى فى المعترك الدولى

تترابط أجزاء العالم فى الوقت الحـاضر ترابطا وثيقا مهما نأى بعضها عن البعض الآخـر • فأى اضطراب يقع فى أحدها له تأثير على بقية العالم•

ويعزو توينبى هـذا الترابط فى الاحسـاس بالمشكلات الدولية ، الى تشابك المصالح الدولية اقتصاديا وسياسيا وثقافيا ، تشابكا ارتقى بتفكير الجماعات البشرية فاصبح يتناول العالم • فلم يعد التفكير قاصرا على الناحية المحلية وحدها ، وهـذه ظاهرة لم تتوافر فى سالف الايام •

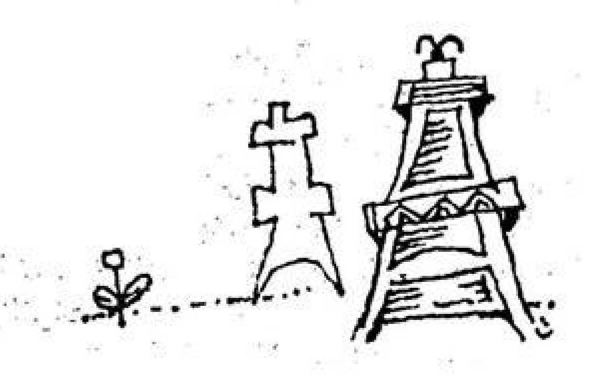
وهكذا باتت مشكلات العالم موضـع دراسـة الباحثين ومحل عناية الشعـوب . واذا كان العالم قد اهتم بأحداث المجر عام ١٩٥٦ ، وبغزو الصين الشعبية للتبت وبالصراع المسلح بين الهند والصين وبمشكلتى كوريا وفيتنام ، فان الاهتمـام العالمى بمشكلات العالم العربى أعظم وعنايته بتتبع أحداثه أشد وأقوى • ذلك لان الشرق العربى ـ خاصة ـ مابرح منذ بداية الحضارة ـ منذ خمسة آلاف سنة ـ هو مركز العالم المتحضر •

فالشرق العربى ـ كما ذكرنا ـ هو الذى ابتكر الزراعة • وكانت الزراعة فى بداية أمرها على نطاق ضيق على حوافى وادى النيل وحوض مايدعى بالهلال الخصيب فى جنوب شرق آسيا ممتدا من فلسطين عبر سوريا والجانبين الشمالى والشرقى من العراق • ففى واحات هذه البلاد اخترعت الزراعة بعدمانجح المصريون القدماء فى تجفيف المستنقعات وازالة الغابات • والزراعة هى المرحلة التمهيدية للحضارة• وفى الشرق العربى انبعثت الحضارة لأول مرة وتعلم الناس التعاون والتآزر والتكافل الاجتماعى •ومن الشرق العربى انتشرت الحضارة شرقا صوب شبه القارة الهندية والى آسيا الوسطى صوب الصين ، ومنها الى اليابان • وانتقلت الى الاناضول واليونان وايطاليـا والى أوروبا بأسرها ، ثم عبرت الأطلسى الى الأمريكتين •

ويشغل الشرق العربى مركزا جغرافيا رائعا بين المحيط الاطلسى والابيض المتوسط ،ويمتد على طول البحر الاحمر والمحيط الهندى والخليج العربى .فهو مركز العالم بأسره •

ولقـد أتى على العـالم العربى حين من الدهر تضعضع فيه مركزه الذى حظى به طويلا فى المعترك الدولى لعدة أسباب بينها الأستاذ توينبى •

أولا ـ ابتكار أوروبا طرازا من السـفن يمكن الملاحين من البقاء فى البحر أشـهرا طويلة الى أن يصلوا الى مقصدهم • ويعنى التوفيـق فى اقتحام المحيطات ، فتح الكرة الارضية بأسرها • ومن هنا جاءت السيادة الاوروبية على العالم حتى عهد قريب • وحدث هذا فى ابان القرن الخامس عشر وقتما كانت مصر مركز التجارة العالمية وقطب رحاها . وقـد ظلت تستمتع بهذه المكانة الممتازة طوال ١٥٠٠ سنة أو ١٦٠٠ سنة على الاقل منذ نهاية العصر البطليموسى وكان الملاحون المصريون قدوفقوا وقتذاك الى معرفة كيفية الافادة من الرياح الموسمية فى المحيط الهندى لخدمة الملاحة المباشرة من مصر الى الشاطىء الغربى للهند • ولما كانت ثمة ترعة تصل النيل بالسويس



وأخرى تصله بالاسكندرية ، كان فى وسع السفن المصرية القادمةمن الهند بلوغ الاسكندرية والابحار منها الى سواحل البحر الابيض المتوسط .

الثانى ـ الغزو المغولى منذ سبعمائة سنة ٠فقد اقتلع مدنا عامرة برمتها ، وأحال مساحات شاسعة من الاراضى المزروعة الى صحراوات ، وأباد ملايين عديدة من السكان ٠ ولولا هـزيمة المغـول أمام المصريين فى موقعة عين جالوت ، للقيت مصر نفس المصير الرهيب الذى لقيه العراق وايران وأفغانستان ـ مثلا ٠

الثالث ـ كشف البرتغاليين طريقا للمواصلات البحرية يمتد من أوروبا ويدور حول افريقيا ليصل الى الهند واندونيسيا والصين واليابان ٠ وكان كشف الطريق البحرى حول رأس الرجاء الصالح ضربة اقتصادية هائلة لمصر خاصة وللعالم العربى فى مجموعه ٠ ولقد غدت مصر بعد توفيقها فى كسر شوكة المغول فى عين وجالوت وهزيمة الصليبيين، قلعة العالم الاسلامى العسكرية وحصنه السياسى والاقتصادى ومنارته الثقافية والدينية ، ولو لم توفق مصر ـ كما يقرر الأستاذ توينبى ـ فى هزم المغول والصليبيين لاظلم مستقبل الاسلام تماما ، ولأسدل الستار على الثقافة العربية ، زمانا طويلا. وبالتالى ، تعتبر رفاهية مصر فى طليعـة عوامل قوتها السياسية والحربية ، ومصر بدورها هى درع العروبة والاسلام ٠

فلا بدع والحالة هذه أن يؤدى تدهور طاقة مصر الاقتصادية الى ضعف قوتها العسكرية والسياسية ضعفا مكن العثمانيين من هزيمتها عام ١٥١٧ ٠ فكان أن خضع العالم العربى بأسره الى السلطان التركى فدخل حقبة طويلة من التخلف الاقتصادى والثقافى ٠ وقد أدرك العثمانيون خطورة خسارة الاسلام السيادة على البحار ، فحاولوا استردادها ولكنهم فشلوا بسبب بعد مواضع المعارك البحرية عن امبراطوريتهم فكان أن خلفوا المحيـط الهندى للبرتغاليين ٠

ولبث المحيط وسيلة المواصلات الاساسية ، فى حين ضعفت كثيرا أهمية المواصلات البرية ٠وترتبت على هذه نتيجة بالغة الاهمية ، مبناها اضعاف مركز العالم العربى ـ سيما شرقه ـ كمنتج عالمى أساسى للقمح ٠ باتت تكاليف نقل القمح بحرا من مواطن انتاجه الى مواضع استهلاكه أقل منها كثيرا بالبر ٠ فانتعشت تبعا لذلك زراعة القمح فى استراليا ، والأمريكتين، وكانت مناطق خاضعة لسيطرة أوروبا الغربية . وقد اقترن هذا الحدث بتدهور نظم الرى فى العراق أثناء القرن السابع الميلادى بفعل اجتياح المغول للعراق ابان القرن الثالث عشر الميلادى ٠

وعلى الرغم من انتعاش العراق الحديث زراعيا ، لما تصل الزراعة فيه بعـد ، الى مستواها العظيم، السابق ٠

واذا كانت مصر قد احتفظت بنظام ريها سليما فى مجموعه وسلمت من التخريب الشامل الذى ألم بنظام الرى فى العراق ، الا أن الاهمية النسبية للانتاج الزراعى المصرى قد ضعفت كثيرا عن ذى قبل بفعل انتشار الزراعة فى مناطق أخرى نجحت فيها ـ كما قررنا ـ ـ زراعـة القمح وتفوقت على مناطق زراعته الاصيلة ٠ ومن قبيل المثال ،أوكرانيا بروسيا وأمريكا الشمالية وشمال الصين والارجنتين وأوستراليا ، وكثير غيرها ٠

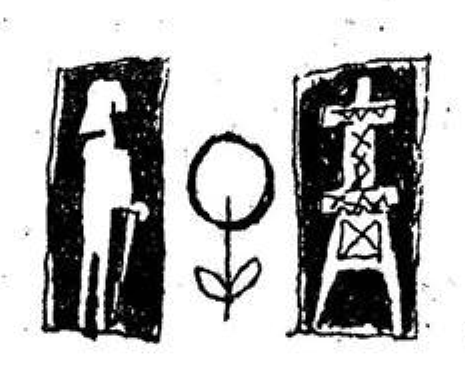
ولقـد قر فى الاذهان أن تحـول السـلطان من العالم العربى الى أوروبا ظاهرة كتب لهـا الخلود أبد الآبدين ودهر الداهرين ٠ بيد انه اذا كانت الثورة الزراعية التى انبعثت فى الشرق العـربى بعد انتهاء عصر الجليـد والتى تبلورت فى زراعـة الغلال وتصديرها،فقد كسفت شمسها قوة صناعية انبعثت فى أوروبا الغربيـة وتجلت فى المـآثر التكنولوجية التى استحدثها العلماء الغربيـون ، فلن يخفى على الباحث أن المنجزات التكنولوجيـة أصبحت فى حركة انتقال متصلة من بلد الى آخر يتعاظم خطرها يوما بعد يوم ٠ الأمر الذى أصـبح يحد كثيرا من تفوق أوروبا الغربية وتساميها الثقافى، بل يأخـذ التفوق الثقافى الغـربى فى الضـعف ـ النسبى ـ تدريجيا ، بفعل واقبال أمم أخـرى على تطوير حياتها العلمية وفقا لأحـدث النظـم ، واقتباسها ـ بل وابتكارها ـ المستحدثات العلمية والتكنولوجيـة ٠ وبالاحـرى لم تعـد المعـرفة التكنولوجية والخبرات الفنية حكرا لأمة تتيح لها ـ بمفردها ـ السيادة على بقية العالم ، أو على مناطق منه ٠

فان أراضى العالم العربى تضم حوالى ثلاثة أرباع احتياطيات النفط المعروفة فى العالم بأسره ، وهذه الثروة الهائلة قد اعادت الى العالم العربى الأهمية الدولية التى كان يستمدها فى الماضى من الزراعة بفضل تنظيم الرى تنظيما تكنولوجيا٠ ومن الناحية الاخرى ، استرد العالم العربى أهميته السابقة ، كمركز رئيسى للمواصلات الدولية ٠ فان سيطرة أوروبا الغربية الموقوتة على جنوب وشرق آسيا من الهند حتى الصين ، قد اضطرها الى التفكير فى استخدام طريق الشرق العربى وهو أقصر طريق يربط أوروبا بجنوب شرق آسيا ٠ وتبلورت رغبة أوروبا فى هذا الشأن فى حفر قناة السـويس ٠ واذا كانت حملة نابليون قد قـرعت باب مصر ـ

مدخل العالم العربى - فى عنف ، الا أن مصر أفادت من الحملة فائدة جليلة ، اذ أعادتها الى موضعها ، كمركز للعالم • وهذه فكرة لم تغب عن ذهن نابليون وقتما احتل مصر •

ولا تقتصر أهمية العالم العربى فى المواصلات الدولية على الملاحة البحرية - بعد افتتاح قناة السويس - فان القاهرة تعتبر من مراكز العالم الأساسية فى المواصلات الجوية ، والمثل يقال بدرجة أقل عن بيروت وبغداد والبحرين • ويؤكد توينبى أن مركز العالم العربى الممتاز - وشرقه بالذات - فى المواصلات الدولية لن يتغير فى مستقبل الايام مهما يكن من أمر الابتكارات التكنولوجيه القادمة • ذلك لان العالم العربى يقع بين أعظم تجمعين للسكان : الهند والصين - من جهة - وأوروبا وأميركا الشمالية - من الجهة الاخرى • وسيظل العالم العربى أقصر طريق يصل بينهما •

واذا كان موقع العالم العربى - وشرقه بالذات - يسبغ عليه أهميه دولية ، فانه يعرضه - من الناحية الأخرى - لتيارات ضغط عليه من جميع الجهات • وبالفعل ، غدا العالم العربى مركزا تتلاقى عنده ضغوط سياسية كانت أم حربية تنقض عليه من جميع الجهات • وقد تبلورت هذه الضغوط فى



الاستعمار والامبريالية الوافدين من انجلترا ، وفرنسا وأسبانيا والبرتغال وايطاليا • واستفحل هذا الضغط بالنسبة لمصر عام ١٧٩٨ (الحملة الفرنسية) وعام ١٨٨٢ (الاحتلال البريطانى) ، وعام ١٩٥٦ (العدوان الثلاثى) •

وان من سمات الاستعمار والامبريالية البارزة ، استدامة الظلم الاجتماعى ، بل واستفحاله • فنجد فى المستعمرات جميع ألوان الظلم والتباين فى توزيع الثروة وعدم تكافؤ الفرص فى التعليم وتحصيل الرزق • فلما أن فاز العرب بحرياتهم ، رسمت حكوماتهم البرامج لتعميم التعليم واشاعة الخدمات الاجتماعية وتطبيق الاصلاح الزراعى ، ووضع أسس العدالة الاجتماعية • ويقرر توينبى أن العالم يعيش فى غمار صراع ضد الامبريالية المرتدة عن مواقعها والتى تنزل بها موجات التحرر الهزيمة بعد الاخرى • **لكن التحرر يغدو كلمة جوفاء ان لم تستخدم الحرية فى كفالة العدالة الاجتماعية** • ويعترف توينبى بان العالم العربى يؤدى دورا رئيسيا فى صراع القوى التحررية ضد الامبريالية ، فى كفالة العدالة الاجتماعية •

الوحدة العربية

يؤمن الاستاذ توينبى بأن العالم العربى سيتوحد عاجلا ام آجلا • وسيسيل على طريقه ، يعرض الظروف العصيبة التى اجتازتها الوحدتان الالمانية والايطالية خلال القرن التاسع عشر • اذ كانت المانيا وايطاليا منقسمتين الى دول صغيرة عديدة تناصب احداها الاخرى العداء • وكانت ثمه دول كبرى تناهض - تماما - تحقيق الوحدة الالمانية ، والايطالية لمجافاتها لمصالحها •

وتمر الوحدة العربية - كما يقرر توينبى - بنفس الظروف التى مرت بها من قبل ، الوحدتان الالمانيه والايطاليه • وسيتغلب العرب - مثلما تغلب الالمان والايطاليون - على الصعاب التى تنهض حائلا دون تحقيق الوحدة المرتجاة • فان **تمت الوحدة العربية ، فسيصبح للعرب قوة ، وتأثير دوليان يحسن حل قضايا العالم العربى المعلقه حلا عدلا ، وفى مقدمتها قضية فلسطين •**

وثمة عوامل دفعت الى تحقيق كل من الوحدتين الايطالية والالمانية :

الاول - المخترعات التكنولوجية ، فحالما اخترعت السكك الحديدية ، بدت للعيان ضآلة الدول الايطالية والالمانية • ولم يعد لهاكم يعرف أو كيف يوصف فى العالم التكنولوجى الحديث • فكان أن توحدت تلك الدويلات فى دولتين كبيرتين شبيهتين بفرنسا وانجلترا •

الثانى - نجاح عملية الوحدة الاقتصادية (فى حالة المانيا) مما أرهص بنجاح الوحدة السياسية • اذ اتضحت فوائد الوحدة ماديا •

الثالث - تأثير الضغط الاجنبى • اذ تعرضت الدول الالمانية والايطالية لشتى ضروب الضغط ، والقهر الى درجة الاذلال ، تارة من فرنسا وطورا من الامبراطورية النمساوية •

الرابع - ظل شمال ايطاليا وغرب المانيا عدة قرون مسرحا للمعارك بين الدول الكبرى فى حروب لا ناقة لسكانها فيها ولا جمل • وذلك بفعل ضعفهم نتيجة لانقسام بلادهم الى عدد كبير من الدول الصغيرة الضعيفة المتنابذة • فكان أن آمن الالمان

والايطاليون بضرورة الوحدة لتقيهم غائلة العدوان الاجنبى ، المباشر وغير المباشر ٠

الخامس ـ رغبة الالمان والايطاليين فى تأدية دور ايجابى فى الشئون الدوليـة عوضا عن الدور السلبى الذى ظلوا يؤدونه قبل تحقيق الوحدة ٠ سيما وقد رأوا كيف أن الوحدة قد مكنت المستعمرات البريطانية الثلاث عشرة من التحـرر من ربقـة السيطرة البريطانية ومن تكوين دولة مسـتقلة كبرى ٠

ويطبق توينبى العوامل السالفة الذكر على العالم العربى :

أولا ـ اذا كانت الولايات المتحدة تستخدم مبدأ مونرو فى حماية دول أمريكا من غائلة الاستعمار الأوربى ، ممايصرف هذه الدول عن السعى لتحقيق الوحدة فيما بينها رغما عن وحدتها اللغـوية ، والدينية ، لكن المـوقف يختلف فى حالة العالم العربى ٠ فلقد فازت البلاد العربية باستقلالها ، بفضل بذل تضحيات جسيمة وأهرقت فى سبيل فك اسارها دماء آلاف من أبنائها ، وكابدت الاهوال أعواما طوالا ٠ ومع ذلك ماتزال أجـزاء من العالم العربى محتلة ٠

ثانيا ـ ماتزال الدول العربيـة تعانى ضـغط القوى الاجنبية ، بحيث لايتأتى ضمان استقلالها وتوكيده تماما ٠ وتختلف أنواع الضغط ٠ فثمة ضغط ثقافى وآخر اقتصادى وثالث سياسى وثمة احتلال عسكرى كما هو حادث فى الجنوب العربى وفى امارات الخليج العربى ٠

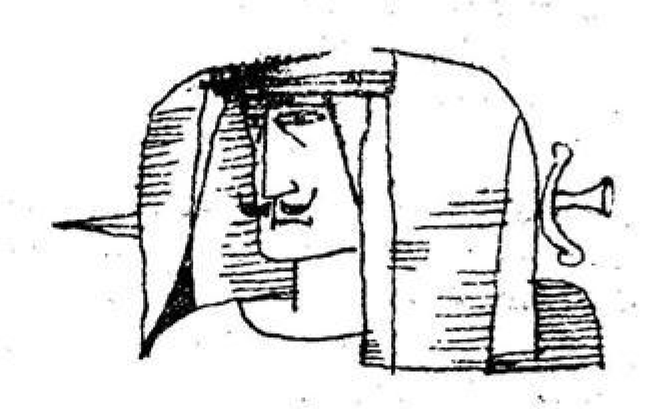
ثالثا ـ على عكس ألمانيا وايطاليا التى لم تتوحد أجزاؤها قبل عام ١٨٧٠ الا خلال حكم شارلمان ، توحد العالم العربى ـ أو معظم أجزائه ـ فى عهد الامويين والعباسيين والفاطميين والعثمانيين ٠

رابعا ـ تنقسم دول المشرق العربى انقساما ينتفى منه المنطق فان ثمة حدودا تفصل بين دول الشرق العربى بعضها عن بعض تذكرنا بالحـدود الواقعة بين دول أوروبا الشرقية ٠ وهذه الحدود لم يضعها سكان تلك الدول العربية ، بل فرضتها دولة معتدية هى فرنسا وبريطانيا ، فرضا ٠ وهما الدولتان اللتان احتلتا العراق وسوريا ولبنـان ، والأردن وفلسطين ٠ فهى ـ والحالة هذه ـ حدود مصطنعة لاتتفق والمصالح العربيـة ولا تستجيب للمطالب العربية ٠ وقد سلمت مصر من التقسيم الذى لم يسلم منه عرب المشرق بفضـل حـدودها الطبيعية المميزة التى لايجدى معها أى تقسـيم ٠

كذلك لاتوجد حدود طبيعية بالنسـبة لتونس ، والجزائر ومراكش ، لكن التقسيم المصطنع ـ وان كانت قد فرضته دولة أجنبية كذلك ـ فانه لايصل الى مايصل اليـه فى الشرق العـربى من مجافاة للمنطق ومن الشذوذ ٠

ويبدى توينبى عجبه من احجام الدول العربية بعد حصـولها على استقلالها من ازالة الحـدود المصطنعة التى فرضـها الاجانب عليها ، واتمام الوحدة فيما بينها ٠ ويعزو هذا الاحجام عن اقامة الدولة العربية الكبرى الى وجود مصالح قوية للغاية تعمل داخل العالم العربى وخارجه ضـد الوحدة العربية ٠

خامسا ـ مأساة فلسطين ـ فلولا انقسام العرب واختلافهم ، ماحدثت هذه المأساة ٠ ولا يمكن بتاتا تجاهل حقوق عرب فلسـطين ، ولن يتأتى حـل مشكلة فلسطين الا بمراعاة حقوق سكانها العرب ٠ وفى رأى توينبى أن لاشىء يعاون عرب فلسـطين أكثر من حركة عربية تتجه صوب وحدة فعالة بين أجزاء العالم العربى بأسره ٠ فان الوحـدة قوة ٠



فان شيد العرب وحدتهم المرتجاة ، لأصبح صوتهم يدوى بقوة أعظم كثيرا مما هو حاصل فى الوقت الحاضر ، وسيعمل هذا على تقصير أمد مايعانيه عرب فلسطين من مظالم ٠ واذا كانت هزيمة العرب فى الحرب الصليبية الاولى قد أرغمتهـم على توحيـد صفوفهم ، فأمكنهم ـ بفضل وحدتهم ـ انقاذ بلادهم ودينهم من عدوان الصليبيين ، فان العالم العربى ـ كما يقول توينبى ـ يتعرض اليوم لضغط خارجى ثقيل الوطأة يجب أن يدفع العرب الى ميدان الوحدة مرة أخرى ٠

سادسا ـ ثمة دوافع اقتصادية تدفع الشعوب العربية الى الاقبال على تحقيق الوحدة ٠ فانه عندما خطط حكامها الاجانب حدود البلاد العربية تخطيطا تعسفيا على الخارطة ، كانوا غافلين عن احتياطات النفط الكامنة تحت سطح الأرض ٠ فنتج عن ذلك

ـ كما يقول توينبى ـ تفاوت توزيع احتياطيات النفط ـ وهو رصيد العالم العربى الاقتصادى الرئيسى • ويعتبر توينبى هذا التفاوت عقبة فى تكوين اتحاد اقتصادى بين البلاد العربية • واذا كان حب الذات من خصائص الطبيعة البشرية البارزة ، الا أن مصلحة العالم العربى فى مجموعه وفى المدى البعيدبالذات ، توجب تحقيق الوحدة، لا باعتبارها مكسباسياسيا عظيما فحسب ،ولكن باعتبارها منفعة اقتصادية كبرى كذلك ، حتى لتلك الدول التىتحصل علىّ قدر منعائدات النفط يفوق ماتحصل عليه غيرها •

ولانشاءسوق عربية مشتركة نفس القيمة الثمينة التى تحققها الوحدة السياسية • اذ تهيىء للعالم العربى ازدهار صناعاته القائمة وانشاء صناعات جديدة ،بفضلاتساع سوق الاستهلاك• وهذا يفيد الدول المنتجة للنفط مثلما يفيد الدول التى لاتنتجه • واذا كانت للدول العربية المنتجة للنفط ميزة فى الثراء علىشقيقاتها التى لاتنتجه ، فان تلك ميزة موقوتة ستنقضى خلال زمن ليس ببعيد ، وقتماتستخدم الطاقةالنووية فى الصناعة والمواصلات • وعندئذ ستبرز أهمية الزراعة مرة أخرى •والزراعة هىأساسالثروة فىالبلادالعربية التى لاتنتج النفط على نطاق واسع • وستستعيد مصر بالذات ـ فىالمستقبل ـ أهميتهاالاقتصادية بفضل الزراعة الكثيفة والصناعة •

وبالتالى ، يقرر توينبى أنه اذا كان فى وسع الدول العربية المنتجةللنفطمساندة الدول العربيه الاخرى التى لاتنتجه أو لاتنتجه بقدر يفى بتمويل مشروعات تنميتها الاقتصادية ـ مساندتها فى الوقت الحاضر وفى الزمن القريب ـ فان فى وسع الدول العربية الاخرىالتى تزدهر زراعاتهاوتتقدم صناعاتها ، مساندة الدول العربية الصحراوية المنتجة للنفط فى مستقبل قد يبدو بعيدا بعض الشىء فى أعمار البشر ، لكنه قصير فى أعمار الشعوب • سيما اذا علمنا أن الدول العربية الزراعية والصناعية تحظى بفائض فى الايدى العاملة المدربة وفى الخبرة الفنية ، تفتقر اليه الدول العربية الاخرى ••

وللعالم العربى رصيد اقتصادى ضخم يتمثل فى موقعه الجغرافى الفذ • وهو ما يجعل منه مركز المواصلات العالمية • لكن انقسام العرب يقف عائقا دونالافادة الكاملة بثمرات هذا المركز الممتاز ، فان مطارات العالم العربى وموانيه ينافس بعضها بعضا ، ولو نسقت عملياتها لأفاد العرب من موقع بلادهم فوائد ضخمة ••

وهنا يتساءل الاستاذ توينبى عن امكانية التغلب على العوائق التى تحول دونتحقيقالوحدة العربية •

يجيبتوينبى على تساؤله بالقولبأنه اذا كانت البلاد الاوربية فى طريقها لتحقيق الوحدة فيما بينها ، ففىوسع أية جماعةأخرى من البلادتحقيق وحدتها هى الاخرى • ذلك لان البلاد الاوروبية ـ من بين جماعاتالبلادالاخرىفىالعالم ـ قد وجدت فى الماضى أن اقامة وحدة أوروبية أمر متعذر الى أقصى الحدود • والى جانب هذا ، فان العالمالحديث قد حصل على قدر كبير من التجربة بشأن حلول الوحدة الاقليمية ، وعلى قسط ضخم من التجربة المتصلة بوسائلالتغلب على تلكالعقبات • وتعتبر الولايات المتحدة رائدة العالم فى موضوع الدولة الاتحادية الناجحة • وان العقبات التى انتصبت أمام الولايات المتحدة ، وتغلبت عليها ، هى ذات العقبات التى تقف اليوم أمام الاتحاد العربى • اذ تمثلت عقبات الوحدة الامريكية فى أمرين :

الاول ـ خشية الولايات القليلةالسكان من أن تسيطر عليها الولايات الكثيفة السكان •

الثانى ـ غيرة الولايات الغنية من أن تسلبها الولايات الفقيرة شيئا من تركتها • وتمثل الثراء وقتذاك فى الاراضى الزراعية الخصبة الواسعة الأرجاء •

لكن أثبتت الوحدة الامريكية نفعها الجزيل • فكان أن تألفت من الولايات التى كان كل منها ضعيفا بمفرده ، أعظم دول العالم طرا زراعة ، وصناعة وفنا • وتوصل مبدعو الوحدة الامريكية ومنشئوها الى حل المشكلة الدستورية بانشاء مجلس نيابى يمثل السكان وفقا للعدد ، ومجلس شيوخ قوامه شيخان عن كل ولاية مهما تكن مساحتها أو عدد سكانها أو نصيبها من الثراء ، والثقافة •

ومن رأى توينبى بأن موقف البلاد العربيةالآن شديد الشبه بموقف الولايات المتحدة ابان نهاية القرن الثامن عشر • وان الظروف ستدفع العالم العربى دفعا ـعاجلا أم آجلا ـ صوب الوحدةمهما يكن من أمر العقبات القائمة فى طريقها ، ومهما يكن من قوة الساعين لصدها أو الحيلولة دون تحقيقها •فان تمت الوحدة ، يصبح طريق المجد والقوة ممهدا أمام الشعب العربى »

فؤاد محمد شبل

حول مقال مارتن لوثر كنج

نشرت المجلة رسالة للقارىء الاستاذ « محمد عيسى » حول المقال الذى نشرته لى المجلة بعددها الثانى .. عن « مارتن لوثر كنج وقضية الزنوج فى امريكا » .. ارجو ان يتسع صدر المجلة لرد سريع على هذه الرسالة .

● يرى الاستاذ القارىء ان الحكم على « مارتن لوثر كنج » بانه « لا يستطيع ان يكون قائد ثورة بسبب تكوينه الروحى » .. « ولانه لا يستطيع ان يتحمل عبء معركة خاصة وان طبيعته نفسها وطبيعة دعوته لا تؤمن بالعنف وانما تؤمن ايمانا كاملا بالمقاومة السلمية » ... يرى الاستاذ القارىء ان هذا الحكم مبتسر وتغلفه نظرة جزئية على حد تعبيره فى رسالته . وقد أشار القارىء الى أحداث سنة ١٩٦٣ (احداث الزحف السلمى الكبير) .. والمح اننى اغفلت هذه الاحداث عمدا لكى أؤكد حكمى السابق على « مارتن لوثر كنج » .. ومن ثم وقعت فى « منزلق ذاتى » !!.. وتساءل قائلا : « لا ادرى.. هل سمع الكاتب باحداث ربيع عام ١٩٦٣ وهى البداية الفعلية للثورة الزنجية التى قادها مارتن لوثر كنج ..هذا القسيس الثائر واهتزت لها اركان امريكا وحبس العالم انفاسه وهو يتابع المسيرة الزنجية المهيبة وماقام به لوثر كنج من دور بطولى رائع ؟ » .

ومرة أخرى أؤكد للاستاذ القارىء ان مارتن لوثر كنج « لا يستطيع ان يكون قائد ثورة بسبب تكوينه الروحى .. ولانه لا يستطيع ان يتحمل عبء معركة ... الخ » .. ودليلى على ذلك نفس أحداث سنة ١٩٦٣ التى نعى على اننى اغفلتها فوقعت فى « منزلق ذاتى » !.. اقول هذا وانا ابعد ما اكون عن التعسف .. وابعد ما اكون عن اساءة تقدير هذا القسيس الزنجى المسالم . واسأل القارىء : ما الفرق بين احداث سنة ١٩٥٥ واحداث سنة ١٩٦٣ ؟!.. واجيب أنا على هذا السؤال فاقول : ان احداث سنة ١٩٥٥ بدأت تقريبا تشير الى توقعات هى نفس ماحدث سنة ١٩٦٣ ، ولكنها انحرفت فجأة لاسباب او اخرى ، لكى تنذر « بعنف » لم يكن « مارتن لوثر كنج » يتوقعه او يرضاه . لانه « قسيس مسالم » لا يؤمن بالعنف .. ومن اجل هذا تخلى عن قيادة الاحداث فى سنة ١٩٥٥ ، ولكنه برز على المسرح سنة ١٩٦٣ .. وحتى فى سنة ١٩٦٣ لم يبرز «مارتن لوثر كنج» .. « قائدا وزعيما » للزحف .. او « منظما » له ، ولكنه برز « ملهما » للجماهير الزنجية .. الى جانب المنظم الحقيقى لعملية الزحف وهو « راندولف فيليب » (الذى يسمونه فى امريكا برجل الزحف The march man) والى جانب « جيمس فارمر » وجون لويس و ويتنى يانج و روى ويلكنز » .. وكلهم من قادة التنظيمات الزنجية ..

ثم اننى لا أدرى ما الذى « ارتكبته » فى حق « مارتن لوثر كنج» حتى أثير غضبة الاستاذ القارىء ؟ لقد قلت انه لا يؤمن بالعنف ... والاستاذ القارىء نفسه لا ينفى ذلك ! .. وقد قلت انه يؤمن ايمانا كاملا بالمقاومة السلمية ، والاستاذ القارىء نفسه يؤكد ذلك .. فاذا كان الاستاذ القارىء قد اغضبه اننى قلت ان مارتن لوثر كنج لا يستطيع ان يتحمل عبء معركة : فاننى واثق من ان احداث سنة ١٩٦٣ لا يمكن ان توصف بانها « معركة » (حتى اذا سلمنا جدلا بان مارتن لوثر كنج هو الذى نظم وقاد هذه الاحداث) .

● يقول الاستاذ القارىء ان انتفاضة سنة ١٩٥٥ انطفأت لانها كانت تلقائية تفتقر الى التنظيم وان « ثورة » سنة ١٩٦٣ « بقيادة » لوثر كنج برهنت على ان انطفاء ١٩٥٥ لم يكن سوى مقدمة لاشتعال حريق « الثورة » فى امريكا كلها بعد ذلك بست سنوات .. اما ان انتفاضة سنة ١٩٥٥ قد انطفأت لانها كانت تلقائية وتفتقر الى التنظيم ، فلا ادرى من أين .. وكيف بنى القارىء حكمه هذا ! ويستطيع القارىء ان يرجع الى اكثر من كتاب اشار الى هذه « الانتفاضة » لكى يدرك انها ما انطفأت الا لانها كانت تنذر « بالعنف » .. الامر الذى جعل «مارتن لوثر كنج» يتخلى عنها قبل ان يحتدم لهيبها .

اما ان احداث سنة ١٩٦٣ تستحق كما يصفها القارىء به ان يقال عنها انها «ثورة» فهى ثورة حقا ، ولكن ثورة سلمية وديعة تتفق وطبيعة مارتن لوثر : القسيس المسالم ... ولن اتعرض هنا الى ماذا كانت قد ادت الى شىء .. أو الى مكسب « حقيقى حاسم » أم لم تفعل ..

اما اننى طرحت قضية اسلوب الثورة الزنجية « هل يكون أسلوب عنف او لا عنف » فانا لم اطرحها قضية .. ولكننى اشرت الى اتجاهين بين الجماهير الزنجية فى امريكا .. وانا لم انثر كما يقول القارىء « نظرات لا محدودة » ولا انا جعلت الامر يبدو « لغزا » يتحدى القارىء ويجعله يتساءل « اين يقف الكاتب » !!؟ انا لم ارد هذا كله .. وليس فى مقالى ما يمكن ان يشير الى ذلك .. على العكس من ذلك ؟ لقد كنت صريحا للغاية . عرضت شيئا عن اسلوب اللاعنف . وعرضت شيئا عن اسلوب « مقابلة العنف بالعنف » وليس اسلوب « العنف » ! .. وفرق كبير بين الاسلوبين ! .. ولم ارد ان اقطع بحكم او ادلى برأى .. ولا اظن القارىء يجبرنى على ان افعل ذلك !

ولكن .. (بينى وبين القارىء !) – وهو امر يبدو انه نجح فى ان يستفزنى الى الافصاح عنه – فانا لا اؤمن بشىء اسمه «الثورة السلمية» .. ولكننى اومن بالحق ينتزع انتزاعا واومن باللطمة ان « صافحت » خدى .. رددتها الف لطمة !

ورغم كل ذلك .. فانا اكن من التقدير للقسيس المسالم لوثر كنج ما لم اتوان عن الافصاح عنه فى نفس المقال حين قلت « .. ان مارتن لوثر كنج سيبقى دائما رمزا له وزنه فى تاريخ الزنوج بامريكا .. ووراء كل كسب يحصلون عليه هناك مهما اختلفت الآراء بشانه .. » .. وفى رايى ان مارتن لوثر كنج الذى قال : « ان الرجل المسالم لا يرفض فقط ان يطلق النار على خصمه .. ولكنه يرفض ايضا ان يكن له الكراهية ! » .. راى قد لا يعجبنى .. ولكننى احترمه .. واحترم صاحبه ..

« سعد زغلول »

وقائع التاريخ وراءها فكرة

دكتور حسين فوزي النجار

أبعدنا المؤرخ عن الواقعة ، بقيت الواقعة حقيقة صماء تكاد تنفصل تماما عن كل ما يربطها بالماضي اذ تقف بنفسها تائهة بين شتى الوقائع القريبة أو البعيدة ، المشابهة أو المختلفة ، **فالمؤرخ وحده هو الذى يكتشف الفكرة التى تقبع وراء الواقعة**

والتى يمكن ان تحركها وتقيم منها حدثا تاريخيا والتاريخ لايعنى بالوقائع فحسب بل يغوص الى ماوراء الواقع من أفكار حتى يجد التفسير المقنع

لها . فاذا قيل ان التاريخ من عمل المؤرخ وحده، فاننا لانتجاوز الحقيقة بكثير وان كنا نجور فى الواقع على ماهية التاريخ ، فالتاريخ ليس الا استعادة

للوقائع كما حدثت فى الماضى ، ولكنه اذا اقتصر على استعادة الوقائع دون تفسيرها أو ربطها بعضها ببعض كان تدوينا جافا لاحداث بائدة ميتة ، لا

تحقق منفعة ولا تقدم تجربة انسانية مفيدة ، والتاريخ الحق هو الذى يقوم بالتفسير ويقدم الفكرة التى يسعى الانسان وراءها من دراسة التاريخ ، وهذا هو عمل المؤرخ ، فعليه وحده أن يبعث الحياة

فى الرميم النخر من وقائع الماضى الميتة الجافة ، حتى يعيد لها الحياة ويقترب بها من الحاضر الحى ، ولا يتسنى للمؤرخ الوصول الى ذلك مالم يدرك الفكرة التى تقبع وراء الواقعة ، فالتاريخ اذن ـ على رأى « كولنجوود » ـ هو بعث الفكرة التاريخية واستعادتها فى ذهن المؤرخ «ففلسفة التاريخ لاتعنى بالماضى فى ذاته ، أو بفكر المؤرخ عنه فى ذاته ، ولكنها تعنى بالشيئين معا فى علاقتهما المتبادلة .. ولكننا اذا سلمنا بذلك ، فانما نسلم بما للذاتية

من أثر على فكر المؤرخ فنجنى بذلك على الحقيقة البلجاء من واقع التاريخ ، ولكن مادام التاريخ

ـ كل تاريخ ـ هو من عمل المؤرخ ، أو كما يقول « أوكيشوت » هو تجربة المؤرخ ، وما يصنعه أحد سواه ، فكتابة التاريخ هى الطريقة الوحيدة لانشائه » فان علينا أن نسلم بتلك الذاتية ، وأن كانت لاتجنى على الواقعة قدر ماتجنى على التفسير والفكرة ، فالواقعة لاتتغير ، ولكن تفسيرها هو الذى يتغير ، وحتى نحترز من مين التفسير فأن علينا ان ندرس فكر المؤرخ على ضوء

العوامل التى تتنازعه، والتى تقبع فى ذهنه فتسوقه الى تفسير بعينه ، فالواقعة مقدسة والرأى

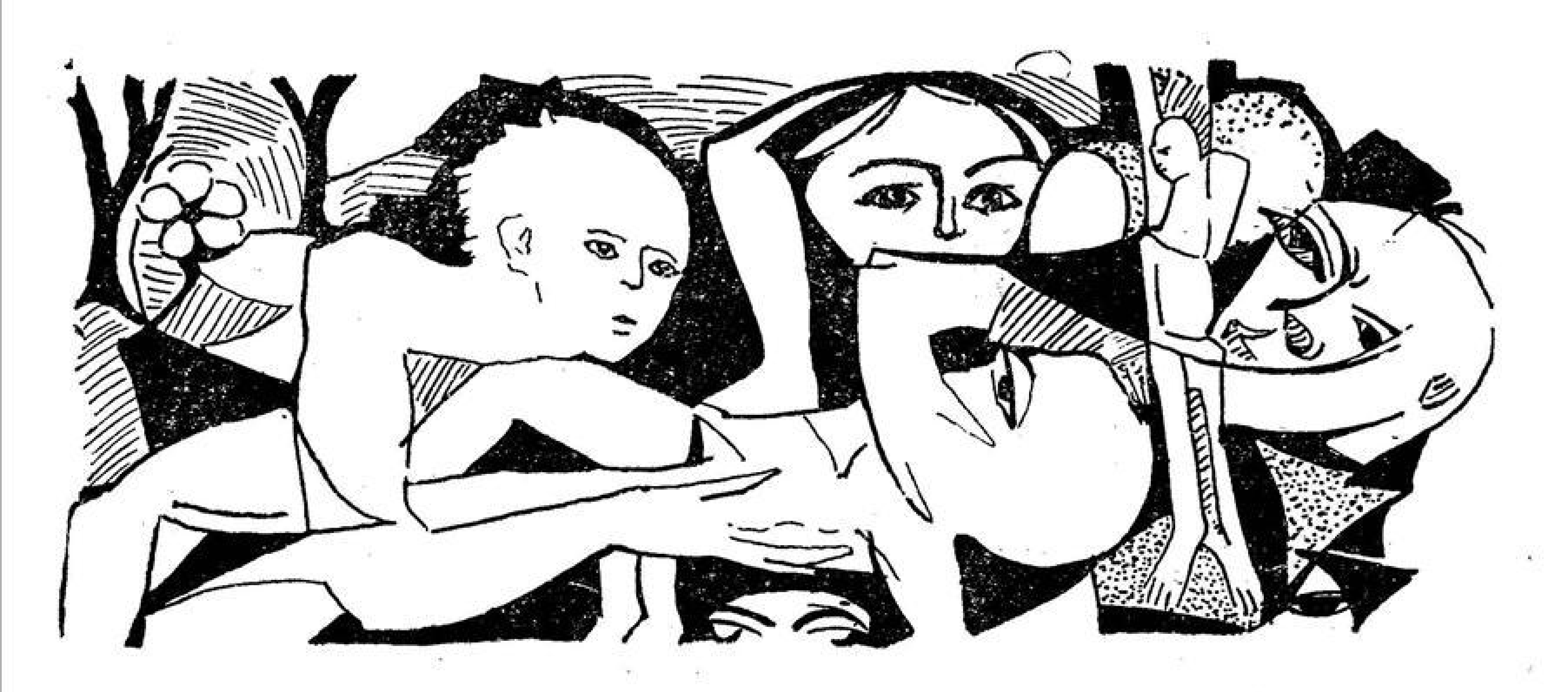
حر كما يقال ، ولكن القداسة وحدها لاتجرد المؤرخ من المين أو الانحراف فقد ينزع الى الواقعة التى تؤيد فكره ويهمل غيرها دون أن يتحيف على

قداسة الحقيقة المجردة ، ودراسة فكر المؤرخ ونوازعه هى التى تهدينا وحدها الى الحقيقة من تفكيره التاريخى أو معالجته للتاريخ ، فاذا أغفلنا

التفسير الذى يسوقه المؤرخ لواقعة من الوقائع ، أو الفكرة التى يرتضيها من انتقاء الوقائع التاريخية فأن علينا الا نغفل أمانة الانتقاء بمعنى أنه قد

انتقى من الوقائع جميعا متفقة أو متناقضة مع مايصور الماضى على حقيقته ، فاذا اختار لها تفسيرا ما ،

لم يجن هذا التفسير بما فيه من ذاتية على موضوعية الواقعة ، ولن يستطيع المؤرخ ذلك مالم يتجرد من نوازع نفسه تماما ، ومعنى ذلك أنه يتجرد من وقر



بينته وأفكار عصره وهو مالا يستطيعه ولا نطلب اليه أن يلتزمه ، والا عدا دور المؤرخ الى دور المدون وأصبح كما يقول « ادوار دكار » اشبه « بجامع طوابع البريد » ، فاذا أوتى من القدرة على التفسير بما يتفق ونوازع نفسه وتأثير عصره ، وقع فى عدد من المتناقضات لايستقيم معها تفكيره التاريخى .

فاذا قلنا مع « بندتو كروتش »

« أن التاريخ ـ كل التاريخ ـ تاريخ معاصر » بمعنى أن نرى الماضى بعيون الحاضر وعلى هدى نوازعه ، وأن كل مؤرخ ماهو الا فيلسوف رضى أو لم يرض فأنما نقصر ماهية التاريخ على جلاء الحاضر وتوضيحه

مما يحمل المؤرخ على أن يربط نفسه بعصره ومحيطه الذى يعيش فيه ، فليس من حقه أن ينتزع نفسه منهما أو حتى يحاول ذلك فكل ما يعنيه أن يصل الى فهم محيطه وفهم نفسه ، وليس من حقــه أن يعدوهما الى شىء آخر ، وبذلك تتحدد ماهية البحث التاريخى ومقصده .

ولكن هل يعنى ذلك أن نجور على المــاضى أو نحاول تفسيره على هوانا ، أو على الاقل على ضوء أفكار العصر ومشاكله ؟

نعود مرة أخرى الى قداسة الواقعة ، فنقول أنها مما لايصح أن يجور عليها مؤرخ حتى يظل البناء التاريخى سليما قاصرا على الحقيقة وحدها ، ولكن اذا كان لنا أن ننظر الى الواقعة فى صورة جديدة تتفق مع أفكار العصر ونوازعه ، فان ذلك مما يعنى به التفسير ولا يعدوه الى الحقيقة ، وتكون مهمــة **المؤرخ أن يتخذ من الماضى مفتاحا لفهم الحــاضر ..**

ليس لنا أن نعشق الماضى أو نعيش فى أحلامه ، بل علينا أن نتحرر من وقر أفكاره البائدة ، وأن نجد فيها حلا لمشكلات عصرنا .

ولكن كيف يتأتى لنــا ذلك ، مالم نغرق فى الخيال ، أو على الاقل اذا ضمنا سلامة الواقعــة التاريخية وتحرزنا ضد أى تفسير يودى بهـا ، فاننا نغدو بين تفاسير شتى كل منهـا من وحى مؤرخ بذاته ، وكأننا فى سبيل أن يصبح التاريخ فى أيدينا شيئا ذا معنى ، قد أصبح تائها فى معان لانهائية لانقول أن واحدة منها أصوب من الاخرى .

فالتاريخ كما رآه القديس اغسطين كان تاريخا كنسيا وكان تفسيرا لنظرة الآباء المسـيحيين الى العالم ، والتاريخ كما رآه بلوتارك وكارليل كان تفسيرا للبطولة فى كافة صور البطولة التى عشقاها

أو استحوذت على ذهنهمـا ، وكتب فيشر تاريخ أوربا بروح تيوتونية ونظرة امبراطـورية كانت تسيطر على الفكر البريطانى فى زمنــه . وكتب

الرافعى تاريخ مصر المعاصر بروح الحزب الوطنى الذى يؤمن بمبادئه ، والحب الذى يحمله لزعمائه ، وكتب العقاد تاريخ سعد زغلول يحدوه الولاء لتلك الشخصية الباهرة التى عاصرها واثرت فى وجدانه السياسى ، وفسر كلاهما التاريخ على ضوء مايؤمنان به ، وكان ماكتباه تاريخا معاصرا يتصل بتجارب نعيها ونذكرها ، فلم يجهدا انفسهما فى احيـاء صور بعيدة آفلة .

فاذا حررنا المؤرخ من تأثير الماضى وسحره فاننا

لانستطيع أن نحرره من تأثير ذاته ، فقل ان يتشابه انسان وآخر مهما اتفقت موثراتهما البيئية والثقافية ونزعاتهما الاخلاقية ، وهنا يختلف التفسير وتتشابه الوقائع ، فأن الواقعة وحدها هي التي لايملك المؤرخ أو غيره لها تفسيرا وان كان من حقه أن يفسرها على هواه على ألا نربط ذلك بمبدأ أو قاعدة لكتابة التاريخ ، كأن نقول مع كروتشه أن التاريخ كله تاريخ معاصر فنذهب في كتابته متوخين هذا المقصد في انتقاء القواعد وترتيبها بحيث تبدو كل واقعة لا تقوم سندا لتلك القاعدة هباء لا فائدة منها حتى لننكر وجودها التاريخي كما يخطر لبعض المؤرخين الذين يلتزمون بهذا المنهج . فالتاريخ من وجهة نظر المعرفة هو الصورة التي نفكر بها في هذا الكون المادي على ضوء المظاهر التي تبدو أمامنا وما يتميز به عن غيره من الدراسات الاخرى هو أننا نستوحي معرفتنا التاريخية لهذا الكون المادي من احداثه الماضية ، ويفرق «أوكيشوت» بين الفلسفة والتاريخ فيقول ان الفلسفة هي المعرفة ذاتها أما التاريخ فهو صورة من صور المعرفة ، ولكنها صورة كاملة ، بمعنى انه علم قائم بنفسه ، لا يتألف من أحداث متسلسلة . كما يقول الوضعيون ـ ولكن من صورة كاملة من المعاني ، بمعنى ان اجزاءه المختلفة يتصل بعضها ببعض ، ويتمم بعضها البعض ، وتغدو مفهومة بفضل اعتمادها على بعضها البعض ، وليس ثمة تناقض بين الوقائع التاريخية كما جرت في الصورة التي جرت بها ، والتاريخ على نحو ما يفسر فيه المؤرخ فان ما يقوم به المؤرخ حين يتخيل انه يدرك الوقائع الماضية في الصورة التي حدثت بها ، هو أنه في الحقيقة يضم وعيه الحاضر بها ، وهي الصورة التي يتبينها حين يدرك استحالة الفصل بين ما يتبينه ، وبين تفسيره لها . ولا يعني هذا انها علم يتكون من مجرد افكار فالافكار وحدها ماهي الا مجردات لا وجود لها في محيط المعرفة . ولكنها افكار حقيقية تحسم سعة . وهي صورة من التفكير الصائب .

فالتاريخ ضرب من ضروب المعرفة يتألف من الافكار ومن احكام الصلة والتناسق بينها وبين بعضها ، والمادة التاريخية التي يبتدىء بها المؤرخ او الوقائع التي ينتهيها بمعنى آخر ، ليست مستمدة عن تفكيره الخاص ، لانها هي تفكيره التاريخي الخاص به في مرحلة البداية ، وما من جديد يضيفه للحقائق المعروفة ، وكل مايقوم به ان ينقد الافكار القديمة على ضوء الافكار الجديدة ، فليس التفكير التاريخي اذا تحويلا لصورة فكرية ، فليس التفكير صورة اخرى أبعد مدى وأسمى معنى من الصورة في معناها المحدود التي كانت عليه .

وكانت نظرية « كروتشه » ثورة على المذهب الوضعي ، تلك الثورة التي بزغ فجرها من المانيا في أواخر القرن التاسع عشر ، والتي حملت على الواقعة واستقلالها في التاريخ في هذا الاطار الذي يعرضه « أوكيشوت » للمعرفة التاريخية ، وحبذه « كولنجوود » في تفكيره التاريخي .

ويقوم المذهب الوضعي على تقديس «الواقعية» تقديسا تاما فهي وحدها الحقيقة الناطقة بسحر التاريخ وجلاله ، والمؤرخ فيه ليس غير شاهد للوقائع التي يقوم بوصفها كما هي .

ويقوم الاطار الفلسفي للمذهب الوضعي على التثبت من الحقائق ، وصياغة القوانين ، ويتم التثبت من الحقائق عن طريق الادراك الحسي ، وتصاغ القوانين عن طريق القضايا العامة التي تستند الى استقراء الحقائق ، وأدى ذلك الى كتابة التاريخ بأسلوب جديد يقوم على تلك النظرة ، واستهوى هذا الاسلوب جمعا حافلا من المؤرخين قاموا بجمع الحقائق والتثبت منها فتوفرت على ايديهم مادة تاريخية ضخمة تقوم على تمحيص دقيق للمصادر التاريخية لم يسبق له مثيل من قبل وظواهم سحر الوثائق فعبدوها حتى غدت الوثائق في نظرهم .. تابوت العهد ـ كما يقول ادوارد كار ـ في معبد الوقائع فكان المؤرخ يقترب منها مطرقا في خشوع ورهبة » .

ولم تجذب هذه النظرة الجامدة للوقائع التاريخية هواة التاريخ ولم ترق الفلاسفة الذين انتظروا أن يبدأ المؤرخون جولتهم الاخرى في الاستقراء والوصول الى قوانين عامة مما حمل أوجست كومت على ابتداع « علم الاجتماع » ليحكم الرابطة بين الواقعة والتفسير ، وان قصر عمل المؤرخ على جمع الوقائع وتمحيصها ، أما عالم الاجتماع فهو وحده الذي يرقى بالتاريخ الى مرتبة العلم حين ينزع الى التفكير العلمي في نفس المادة التي تناولها المؤرخ مستندا الى التجريب فحسب .

ولكن المؤرخين استطاعوا أن يتفادوا الخلط بين منهجين متباينين للبحث احدهما «تاريخي» والآخر « علمي » على النحو الذي تعارف عليه الوضعيون وعرفوا كيف يحجزون عملهم بطريقتهم الخاصة بعيدا عن مزالق الفلسفة الوضعية ، فأيقنوا أن عملهم قاصر على التثبت من الحقائق عن طريق النقد والتمحيص ، ورفضوا أن يخضعوا لمقاييس « كومت » في علم الاجتماع ، مما عبر عنه «رانكي» أدق تعبير بقوله « الغرض هو تحقيق الحقائق بالصورة التي حدثت بها في الواقع الفعلي » ، وظهر أن التاريخ لون من الوان المعرفة للحقائق الفردية ، يعمل جاهدا للاستقلال عن العلم بوصفه معرفة تنصرف الى القوانين العامة .

الا ان التفكير التاريخي وأن تحرر من سلطان الوضعية فيما يتصل بالكشف عن القوانين العامة بقي خاضعا لها من حيث التزامها بالواقعية ، فاغرق في هذا الالتزام اغراقا حمله على النظر الى

كل حقيقة تاريخية على انها عملية مستقلة بذاتها يمكن ادراكها ادراكا مستقلافقسم المعرفةالتاريخية الى جزئيات لا حصر لها كل منها مستقل فى ذاته حتى عن الباحث الذى يعرض لدراستها بقصد تحرير التاريخ من كل عنصر للذاتية يمكن أن يحمل المؤرخ على تفسيرها ، فليس للمؤرخ أن يصدر أحكاما على الوقائع ولكن عليه أن يجملها فحسب كما هى .

وما كان لهذه النظرة أن تجنى على التفكير التاريخى لولا الاغراق فيها ، فالدقة للمؤرخ واجب وليست فضيلة ، والذاتية هى شر مايصيبه ، ولكن استقلال الواقعة التاريخية يجرد التفكير التاريخى من الشمول ويقصره على التجارب التاريخية الضئيلة أو على تجربه تنقسم الى عدد من التجارب الجزئية تتضاءل الى جانبها تجربه الانسانية الكبرى فيدبل الاطار الكبير للوعى التاريخى ، ومهما قيل من ان المؤرخ لا يستطيع ان يتحرر من ذاته فى تفسير الواقعة التاريخيه والحكم عليها ، فان هناك قواعد عامة للاحكام الموضوعيه والتفسير الموضوعى لتقى المؤرخ من شر الذاتية ، الا أن نتطلب منه أن يخضع بحثه التاريخى لاثبات قضية بعينها ولو كانت قضية تاريخيه لأن نقول مع «كروتش» ان التاريخ كله تاريخ معاصر ، فنسوق البحث التاريخى الى اثبات ذلك ، وان كنا نعتقد أن كروتش لم يعرض للوقائع التاريخية من حيث ارتباطها بزمن معين ، ولكن من حيث تفكير المؤرخ الذى يربطها بأحكام عصره ، فالمؤرخ مهما كان تفكيره ليس الا نتاج عصره .

فالذاتية ليست عائقا للمؤرخ من اصدار حكم موضوعى ولا يمكن أن تحول بينه وبين تفسير الوقائع عقليا ، أو نقد ما أصدره المؤرخون من أحكام وتفسيرات فى الماضى ، فالحكم على من يجود بنفسه راضيا فى سبيل عقيدته الدينيه ، كالحكم على من يجود بها فى سبيل وطنه ونزعته القومية . وقد يبدو بناء الاهرام عملا مذموما عند المصرى الذى يعيش فى القرن العشرين ، ولكن كيف كانت نظرة المصرى القديم اليه ، ومدى تأثير تلك النظرة القديمة على وعينا الحديث أو على الاقل على فهمنا للتاريخ القديم ، ومن هذا القبيل تأليه الملوك فى الشرق وعبادة الاباطرة فى روما ، واستباحة الرق وقداسة الحق الالهى للملوك فى العصور الوسطى . بل كيف ننظر الى تقديس الهنود للبقرة حتى عصرنا هذا مالم نلم بجوهر العقيدة الهندية مما يحملنا مرغمين على التعرض للوقائع التاريخية وتفسيرها حتى نضفى عليها تلك الحيوية التى تقربها من الحاضر ، وتجعل التاريخ مادة حيه فى كل جيل وفى كل عصر .

ثم أن الحقيقة التاريخية ليست مما يدركه الحس ادراكا مباشرا ، وانما نصل اليها عن طريق الاستقراء الذى يقوم على التفسير التاريخى تفسيرا يقوم فى الحقيقة على أسس معقدة من القواعد والفروض التى تكشف المعرفة التاريخية عن ماضيها وقيمتها مما اغفله المذهب الوضعى .

وبقدر مانرى من ثغرات الموضوعية فان المثالية التى تعنى بالافكار وحدها لا تخلو هى الاخرى من بعض المسطحات التى لا تسلم من النقد ، ولا تعفى المفكر التاريخى حقه من الدقة وتحرى الحقيقة المطلقة ، فالقول ان التاريخ تاريخ فكر كالقول بانه وقائع تقف وحدها فى حدود المعرفة المدركة عن طريق الحس ، فما من واقعة الا وتقبع وراءها فكرة ما ، هى التى ندعوها بالفكرة التاريخية ، وهى أشبه بالواقعه التاريخية فى ماهيتها من حيث تاثيرها المتبادل كل منهما فى الاخرى ، ومن حيث انهما معا مما يجب أن يعنى به المؤرخ حتى ياتى تاريخه متكاملا منسجما مع الواقع الذى جرى **فالفكرة هى التى تدفع الى العمل وتثمر الواقعة كما قلنا ، ولا يتأتى ادراك الواقعة او فهم ماهيتها ما لم نع الفكرة التى وقفت وراءها** ، فالواقعة عمل ارادى ولا يمكن ان تكون عملا لا اراديا ، ومادامت الواقعه التاريخية مقيدة بالارادة فلابد وأن تكون نتاج تفكير معين ، وأن تكون الفكرة التى ألمت بذهن صاحبها هى التى حملته على هذا العمل الذى يمكن أن يكون واقعة تاريخية اذا توافرت لها الشروط التى تدفع التاريخ اليها .

ولا يعنينا كمؤرخين أو حتى كفلاسفة للتاريخ تلك المذاهب الفلسفيه التى ذهب اليها الفلاسفة وخاضوا فيها على اختلاف مذاهبهم وتفكيرهم قدر مايعنينا المفهوم التقليدى البسيط للتاريخ وهو أنه صورة – يجب أن تكون صادقة – للماضى وان هذه الصورة تتكون من وقائع مهما بدا من استقلالها ، فانها دون شك متصلة ، ان لم يؤد بعضها الى الآخر الذى يعاصره أو يعقبه ، فهى على الاقل جزء من الكل التاريخى الذى يجب أن يقوم عليه فهمنا للتاريخ ، **وأن كل واقعة من هذه الوقائع الجزئية فى حدود الزمان والمكان اللذين ترتبط بهما ، تقبع وراءها فكرة ، فاذا كانت هذه الجزئيات كما نرى تنهى الى الكل التاريخى فلا بد وأن يكون وراء الكل فكرة كلية اسمى مما يدركه الانسان فى حدود الزمان والمكان التاريخيين ، أى انها فكرة تتصل بالزمان والمكان فى لا نهائيتهما المطلقة** ، هى الفكرة من وجود هذا الكون الذى لم يتأت لعقل أن يدرك حدوده من الزمان والمكان بعد .. وهى ما تعنى به الفلسفة ، ولا يعنى بها التاريخ فالكل التاريخى كل يرتبط بحدود معينة من الزمان والمكان ، وفى هذا الكل تتراكم الجزئيات التاريخية ليكون منها تاريخ الانسانية فى ماضيها الحافل القاصر على نشاط الانسان وحده .

والعقل هو مصدر النشاط الانسانى دون شك فبغير العقل يتجرد الانسان من ميزته الكبرى على

الحيوان والجماد ، فهو الذى يهديه وهو الذى يقوده وهو الذى يحمله على التكيف مع عالمه المادى أو عالمه الطبيعى وهو الذى يسلحه بالقدرة على التحدى والاستجابة لا ليحقق وجوده فحسب ولكن ليضمن الامن فى حياته .

والتفكير هو التعبير الطبيعى للعقل ويمتد هذا التعبير ليشمل الكون المادى كله وما وراء هذا الكون المادى من قوانين تحكمه ، والواقعة التاريخية ماهى الا صورة من صور التعبير العقلى ، أو بمعنى آخر العمل الذى كان تعبيرا عن تفكير الانسان .

فالتاريخ فى أبسط جزئياته واقعة حدثت فى الماضى ، وهذه الواقعة ماهى الا نتاج التفكير الانسانى ، بمعنى أن هذا العمل التاريخى قد فكر فيه صاحبه قبل أن يقوم به ، اذ لا يمكن لعمل ، وخاصة اذا كان عملا تاريخيا أن يتم عشوائيا لا يحكمه تفكير ينظمه أو تحكمه ارادة تكيفه ، وهذا التفكير هو الذى يتبلور فيما ندعوه بالفكرة التاريخية ، فالفكرة - أية فكرة سواء كانت تاريخية أو غير تاريخية - هى نبت العقل والضمير أما العمل فهو نبت التفكير والارادة ، فحين تخطر الفكرة للعقل الذكى ينتظمها التفكير فيقلبها على كل وجوهها لينتهى بها الى النكوص أو التصميم، فاذا كانت الاولى لم تتعد تفكير صاحبها وبقيت مجهولة للتاريخ حتى وان كان صاحبها من الشخصيات التاريخية - وان كان لا يعنينا فى هذا البحث الا ماله صلة بالتاريخ أو مايتناوله التاريخ من الناس والوقائع والافكار ، فما كل انسان وما كل واقعة أو فكرة ، مما يدخل فى اطار التاريخ - فاذا تجاوزت تفكير صاحبها الى التصميم والعمل غدت فكرة تاريخية هى التى نقول عنها انها تقبع وراء الواقعة أو العمل التاريخى ، والعثور على تلك الفكرة هو الذى يعطينا تفسيرا واضحا للتاريخ .

ودراسة التاريخ دون العثور على الفكرة الاساسية للواقعة ، دراسة عارية جوفاء جامدة خالية من الاحساس والتفكير والارادة التى تميز العمل الانسانى مما حمل فلاسفة التاريخ على نعت التاريخ بأنه تاريخ فكر وهو ما انتهى اليه رأى كولنجوود فى التاريخ .

ويصل كولنجوود الى رأيه هذا فى سهولة ويسر دون أن يغوص فى مزالق الفلسفة التى تجرد التاريخ من ماهيته الحقيقية أو تضفى عليه معانى أخرى يضل فيها المؤرخ الذى تعنيه الواقعة قبل أى شئ آخر فلا يرى فى التاريخ الا سلسلة وقائع ترد الى الماضى عليه أن يفسرها ويحكم الربط بينها حتى يبعث الى الوجود أو بمعنى أدق يبعث الحياة فى روح العصر الذى يؤرخ له .

وخلاصة مايراه كولنجوود أن فلسفة التاريخ « لا تعنى بالماضى فى ذاته ولا يفكر المؤرخ عنه فى ذاته ، بل بالشيئين معا فى صلتهما المتبادلة .. فالتاريخ هو البحث الذى يقوم به المؤرخ ، وهذا البحث يتناول سلسلة وقائع الماضى ، » « وليس هذا الماضى ميتا ، بل هو حى مازال يحيا بصورة ما فى الحاضر » ولكن ، الوقائع لا تعنى شيئا للمؤرخ مالم يصل الى الفكر القابع وراءها ومن ثم كان التاريخ ، « تاريخ فكر » وعلى المؤرخ أن يتمثل فى عقله الفكر التاريخى الذى يقوم بدراسته ، ويعتمد فى هذا على البيئة والمران دون التجربة ، فان اعادة بناء الماضى ليست فى ذاتها عملية تجريبية تقوم على مجرد استعادة الوقائع وانما هى عملية تتحكم فى انتقاء الوقائع وتفسيرها ، وهو مايضفى عليها صفتها التاريخية .

ولكن كيف يتسنى لنا الوصول الى الفكرة التى تقبع وراء الواقعة ! فالوصول الى الواقعة سهل ميسور مادمنا نملك المصادر التى تتناولها أو تدلنا عليها من المدونات والوثائق والآثار وكتابات المعاصرين وتاريخ من سبق من المؤرخين ، ولكن هذه المصادر تقصر دون تبيان مادار فى عقل صاحب الواقعة أو فاعلها الاصلى ، بل انها لتقصر أحيانا عن الوصول الى حقيقة تفكير الجماهير وحوافزها الحقيقية ، ففى الحافز - كما قلت فى كتابى « التاريخ والسير » - تتحدد ارادة الانسان ، حيث يستبين امتداد حوافزه ، فتتحدد ارادته ويتحدد سلوكه وفقا لهذا الامتداد ، بل وكثيرا ما تتحدد معالم شخصيته ويصدق ذلك على الفرد من الناس كما يصدق على الجماعة منهم .

فاذا كان الوصول الى حقيقة الواقعة ميسورا فان تحديد الفكر الذى يكون الحافز ويدفع للعمل عسير شاق ، وان رآها كولنجوود سهلة يسيرة ، « فأن وقائع التاريخ - كما يقول - ليست ظواهر فحسب ، وليست مشاهد خالصة للتأمل ، ولكنها وقائع ينفذ المؤرخ الى أعماقها ، ليلم بالفكرة فى داخلها » .

والتاريخ بهذا المعنى صورة عقلية ، وهى الصورة التى يراه عليها الفيلسوف الالمانى « فلهلم دلتاى » حيث نسبه الى مجموعة الدراسات العقلية كالقانون والاقتصاد والنقد الادبى والاجتماعى ، مما يستطيع الدارس أن ينفذ فيها الى داخلها ويحيا خلالها بكل ما فيها من مشاعر وأحاسيس وعواطف وأفكار وبراهين ..

الا أن كولنجوود لا يرى الفكرة التاريخية بهذا الشمول الذى رآه « دلتاى » ، وانما يقصرها على المعنى الضيق من الافكار التى يمكن بعثها أما الاحاسيس والمشاعر والعواطف .. الخ .. فليست مما يمكن بعثه ثانية ، وان كان من رأى « دلتاى » أننا اذا كنا لا نستطيع أن نصل حقيقة الى التجربة الاصيلة ، فان فى أنفسنا تجربة مماثلة

لها ، فاذا عرفت مثلا أن انسـانا يتألم فانني استطيع أن أشعر بالالم شـعورا مباشرا فأعرف ماكانت عليه حالة مثل هذا الانسان ..

ولكن « دلتاى » لم يدرك أن التجربة لايمكن أن تتكرر مرة ثانية بنفس الاسلوب والشكل اللذين كانت عليهما في المرة الاولى وان تكررت الظواهر التي تنم عنها .

ويتجنب «كولنجوود» هذا المزلق فأنكر القدرة على استعادة الاحاسيس والمشاعر أو ماسماه الاساس الشعورى للافكار .. بعكس أفعال الفكر التي يمكن بعثها واحياؤها وفيها تتمثل قدرتنا على المعرفه .. والسبيل الى ذلك أن يبدأ المؤرخ بالحقيقه البسيطة ، فالتصور الرئيسى للتاريخ هو تصور الفعل ، فاذا عرف مثلا ان شخصا معينا (أو بمعنى ادق ، بدنا) يدعى يوليوس قيصر عبر بقواته فى يوم معين من سـنه ٤٦ ق ٠ م نهر الروبيكون ، فان عليه الا يقنع بذلك ، بل عليـه أن يواصل البحث ليعرف ماجال بخاطر قيصر وفكره ، أو على حد تعبيره عليـه أن ينتقـل من « خارج » الواقعة الى «داخلها» وفى هذا لايكتشف الواقعه فحسب بل الفكر المعبر عنها ، فحينذاك يفهم الواقعه بصورتها ومسبباتها ..

ومعنى ذلك اننا نتمثل الفكرة التى دارت فى خاطر الشخصية التاريخية التى قامت بالواقعـه عن طريق التصور أو التخيل ..

ويناقش وولش ماثار من اعتراضات على نظرية كولنجوود وان كان لا ينكرها .. منها انه أهمل الاشارة الى المحيط الطبيعى الذى يؤثر فى الفكرة كما تؤثر فيها القوى الانسـانية وهو ما نأخذه أيضا على كولنجوود اذ أن التاريخ من عمل الانسان ومحيطه معا ولا يمكن أن يكون من عمل الانسان وحده دون تأثر بزمانه ومكانه ، وان كان وولش لا يفترض أن كولنجوود قد أغفل ذلك .

ومنها أيضا اغفاله لحقيقة أن الوقائع قد تتم دون قصد وان كنا نرى أن الواقعة التاريخية لايمكن أن تكون عشوائية ولا بد من أن تسبقها فكرة وحافز، ويرى وولش أن أى عمل وان كان اندفاعيا تسبقه فكرة ما ..

كما يرى ان النظرية تصدق عـلى كل أنواع التاريخ كالسير والتاريخ السياسى والحربى كمـا تصدق على التاريخ الاقتصادى مما ينكره الناقدون لها ..

ولكنـه يأخذ على كولنجوود ما يراه من فهم أفكار الشخصيات الماضية اعتمادا على الحـدس الباطنى وحده بل علينا أن نكتشف ما فكروا فيه حقيقة . ولماذا فكروا فيه ، وذلك بتفسير مالدينا من أدلة ، بالرجوع الى الحقائق العامة ، فاذا لـم يكن المؤرخ فى حاجة الى الحدس الباطنى فانه فى حاجة الى الخيال القادر والتجربة الواعية ..

ولا يصح لنا أن نغفل دور المؤرخ فى دراستنا للفكرة والواقعة فى التاريخ .. فان المؤرخ - وان كنـا لا نسلم مع أوكيشوت هو الذى يصـنع التاريخ - فاننا على الاقل لا نختلف معه كثيرا فى «ان كتابة التاريخ هى الطريقة الوحيدة لانشائه» .. والمؤرخ هو الذى يكتب التاريخ دون غـيره ، فان علينا ان نتبين الاثر الحقيقى لانعكاس الوقائع على عقل المؤرخ والاثر الوجدانى الذى يحمله المؤرخ لوقائعه وأبطاله ، وما يمكن أن يكون من تشابه بين المؤرخ وأبطاله ووقائعه على الاقل من حيث المسرح التاريخى والمحيط الانسانى ، فمن البديهى ألا أكتب عن بوذا بمثل القوة والوعى اللذين أكتب بهما عن محمد والمسـيح ، ومن البديهى ألا أكتب تاريخ البوشمن أو الزولو أو حتى الاباء الامريكيين كمـا أكتب عن مصر والبلاد العربيـة ، وقد أكتب عن البوشمن والزولو والآباء الامريكيين بمثـل القوة والوعى اللذين أكتب بهما عن تاريخ العـرب اذا أتيح لى أن أعيش على مسرح حياتهم أو تنشأ بينى وبينهم صلات كالصلة التى تنشأ بين الغريب والبلد الذى أتم دراسته فيه كأمريكا مثلا .

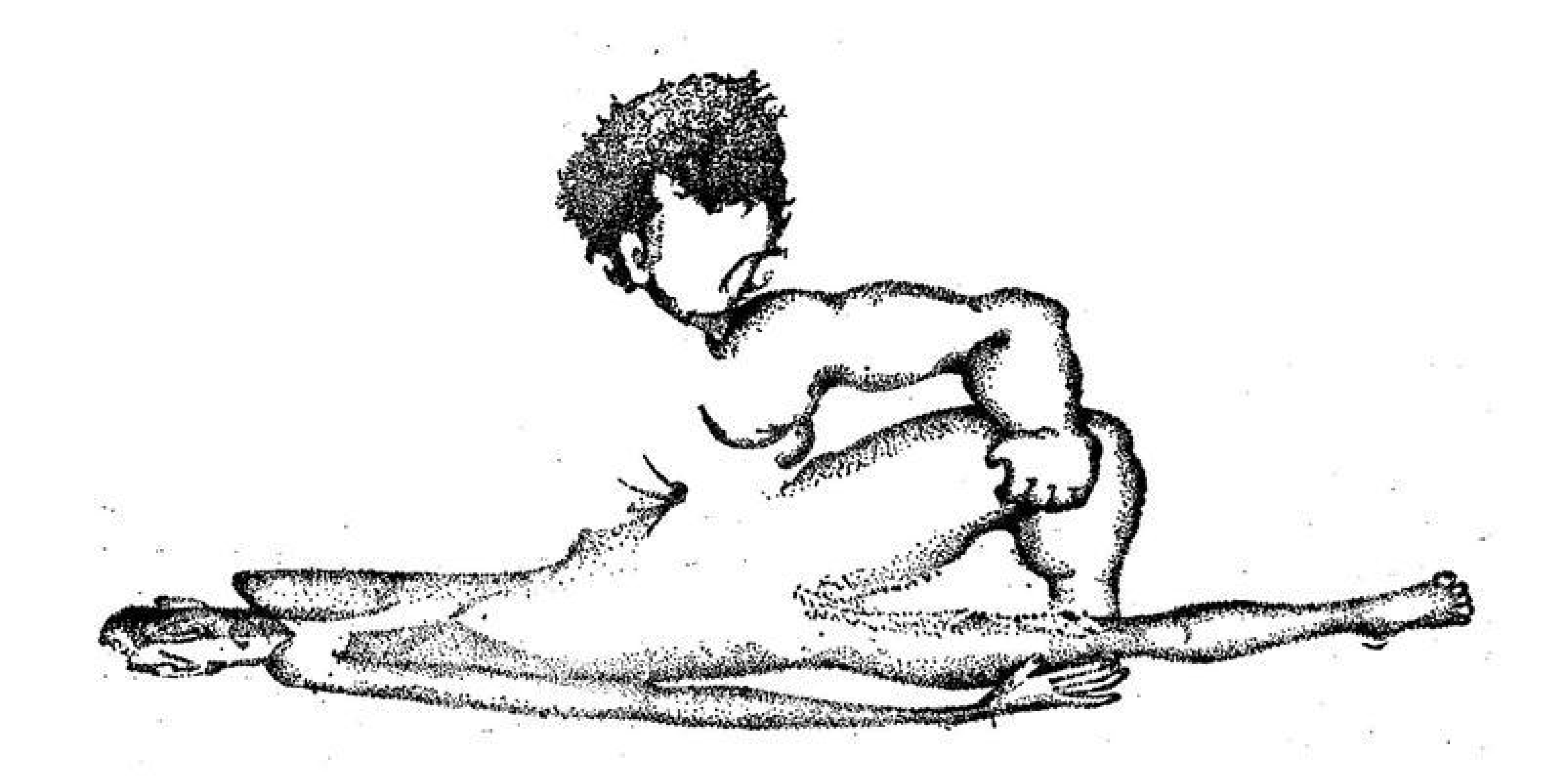
وينصب ذلك على الحاضر كما ينصب على الماضى ، فما من شك أننا نعتمد فى مصادرنا التاريخية الى حد كبير على ما رواه مؤرخون سابقون ، ولكن هل نستطيع أن نعتبر تاريخ مصر « لهيرودوت » خاليا من الخطأ الذى يقع فيه الغريب مع مافى منهـج هيرودوت التاريخى من نظرة علمية واعية ، وتحرر من الذاتية ، وهل يستطيع مـؤرخ عاصر حـرب « الثلاثين عاما » أن ينظر اليها نظرة « بوركار » حين وصفها بأنها ٠ لعقيدة فاضحة بروتستانتية كانت أم كاثوليكية ، أن تعلى من فكرتها عن الخلاص على فكرة التماسك القومى .. فقد كان من العسير على بوركار الذى نشأ فى القرن التاسع عشر حيث سـادت النزعة القومية كل ماعداها ، أن يدرك كيف يضحى الفرد بحيـاته فى سـبيل عقيدته الدينية ولا يضحى بها فى سبيل وطنه ..

ولا يعنى هذا أن نتهم المؤرخين بالذاتية ، ولكن علينا الا نغفل تأثير العصر وأثر المحيط فى نظرتهم للتاريخ فاذا قلنـا أن التاريخ ما هـو الا تاريخ معاصر ، فأن ذلك لايعنى أكثر من نظرتنا للتاريخ بما يتفق وروح العصر الذى نعيشه وتفسيرنا له على هدى أفكارنا ومعتقداتنا وحضارتنا القائمة .

فعلى المؤرخ أن يعى وقائعه وأن يكون عـلى قدر بالغ من الخيال يمكنه من الوصـول الى أفكار من يتعامل معهم من الشخصيات التاريخية ومن المؤرخين السابقين على حد سواء .. على أن يضع قداسـة الواقعة فوق كل تقديس آخر ..

فاذا كان للواقعة ثبتها من المصادر فان للفكرة دلالتها من التفسير التاريخى الذى يقيمها عـلى النهج السوى ويمضى بها قدما الى بعث الحياة فى الرميم النخر من وقائع الماضى البائدة ..

« **حسين فوزى النجار** »



بين الإحباط والإنتاج

دكتورة منيرة حلمى

● الاحباطات الشديدة تؤدى الى خفض مستوى العمل ، بينما بعض الاحباطات الخفيفة يكون ضروريا ، وحافزا لرفع مستوى التفكير والانتاج

● الاستمرار فى السعى نحو الهدف رغم الاحباط من شأنه أن يبقى الشخص فى الموقف ، ويجعل من الممكن انبثاق استجابات ذات مستوى فكرى رفيع .

نعنى بالاحباط منع الشخص عن التقدم نحو هدف يسعى الى بلوغه ٠ ونريد أن نبحث أثرهذا الاحباط على مستوى الانتاج ٠ فهل اذا أصاب الواحد منا احباط فى عمل يقوم به ، ترتب على هذا الاحباط ارتفاع مستوى هذا العمل أو مايليه من أعمال ، أىهل من شأن هذا الاحباط أنيجعل الشخص يفكر على مستوى أعلى حتى يتغلب على العقبة التى سببت له هذا الاحباط ، فيرتفع بذلك مستوى عمله الى الخلق والابتكار ؟ أم هل من شأن هذا الاحباط أن يثبط همة الشخص وينخفض بمستوى عمله ؟

لقد انقسم المفكرون ازاء هذا الموضوع الى فريقين: الفريق الاول يرى أن الاحباط من شأنه أن يرفع مستوى العمل والتفكير ٠ وكلنا نعرف تأكيد «جون ديوى » على ضرورة وجود مشكلة لكي يثار النشاط الفكرى الخلاق ٠ **وما المشكلة الا عقبة تعترض طريق الشخص فى سعيه نحو بلوغ هدف من الأهداف ، أى ما المشكلة الا احباط يصيب الشخص فيدفعه ـ فى نظر ديوى ـ الى تجنيد كل قواه العقلية للتغلب عليه ، وقد يكون فى تغلبه هذا خلق وابداع ٠**

من هذا الفريق كان بعض الباحثين فى سيكولوجية التكيف ، فهم يرون أن التوتر الذى ينشأ عن الاحباط يؤدى الى ظهور أنواع جديدة من التكيف تكون فى بعض الاحيان ذات مستوى فكرى رفيع ٠ أى أنهم يرون أن الشخص اذا أحبط وأصابه توتر ، **واستمر هذا التوتر لفترة من الزمن ،حاول أن يتغلب على الموقف ويتكيف له بطرق متنوعة ، كثيرا ماتكون ذكية مبتكرة ٠**

ومن هذا الفريق كذلك من يؤيدون هذا الرأى على مستوى الجماعة ، «فتوينبى» **يقرر أن استمرار وجود التحدى الذى يتمثل فى صورة اعاقة اشباع الحاجات الضرورية للحياة ، هذا التحدى المستمر ينشأ عنه العمل الخلاق المؤدى الى ظهور حضارة جديدة ٠**

أما الفريق الثانى ، فيرى ان الاحباط يؤدى الى هبوط مستوى الانتاج ٠ ومن هؤلاء أصحاب نظرية التحليل النفسى وبعض الباحثين فى سكولوجية التكيف ٠ ٠ **فعمل أولئك ينصب على علاج الحالات التى يؤدى بها الاحباط الى مستويات ضعيفة من العمل والتفكير ٠**

هناك اذن اختلاف على تحديد نوع الأثر الذى يتركه الاحباط فى مستوى الانتاج والتفكر ، وان هذا الاختلاف ليبدو واضحا مجردا فى كتب علم النفس العام ٠ فنحن نجد فى باب التفكير من هذه الكتب أن الاحباط شىء ضرورى لتنظيم التفكير وتنظيم السلوك ، ونجد فى باب الانفعالات ، فى هذه الكتب نفسها أن الاحباط من أسباب تفكك التفكير وتخبط السلوك ٠

وقد يرى البعض أن هذا الاختلاف يرجع الى الاختلاط فى درجة الاحباط التى يعنيها كل فريق ، فالاحباطات الشديدة تؤدى الى خفض مستوى العمل ، بينما بعض الاحباطات الخفيفة يكون ضروريا وحافزا لرفع مستوى التفكير والانتاج ٠

هذا التعارض فى تحديد أثر الاحباط على مستوى الانتاج ، سواء جاء من علماء النفس أو من غيرهم ، يدعونا الى استعراض بعض البحوث التجريبية ،

وبعض الدراسات التحليلية التى أجريت فى هذا الموضوع مستعينين فى ذلك ببعض ماتوصل اليه فى هذا الصدد كل من ارفن تشيلد فىجامعة ييل، وايان ووترهوس فى جامعة ملبورن ٠

نستطيع أن نقسم البحوث التى أجريت على ظاهرة الاحباط ، الى قسمين ينصب كل قسم منهما على دراسة ناحية من النواحى التى تؤثر فيها هذه الظاهرة على نشاط الفرد وانتاجه ٠ هذان القسمان هما :

القسم الاول : ونعرض فيه البحوث التى أجريت لمعرفة أثر الاحباط فى عمل ما ، على مستوى الانتاج فى عمل آخر ٠

القسم الثانى : ونعرض فيه البحوث التى أجريت لمعرفة أثر الاحباط فى عمل ما ، على مستوى الانتاج فى نفس هذا العمل ٠

أثر الاحباط فى عمل ما على مستوى الانتاج فى عمل آخر

اهم من قام ببحوث فى هذه الناحية هم «باركر» و « دمبو » و«ليفين» فى جامعة ايوا ٠ وكانت العينة التى أجروا عليها التجارب من الاطفال الصغار ٠ وكان العمل أو النشاط الذى أحبط هو لعبهم بلعب جذابة ٠ أما النشاط الذى اختبر مستواه فكان لعبهم بلعب أخرى أقل جاذبية ٠ وكان الحكم على مستوى النشاط يتم بقياس مدى انشائية اللعب ٠ فكان الاطفال يعطون اللعب الجذابة ، وتقاس انشائية لعبهم بها ، ثم تؤخذ منهم هذه اللعب ويعطون لعبا أخرى أقل جاذبية ، وتقاس انشائية لعبهم فى هذه الحالة الثانية ، وبعد احباط لعبهم باللعب الجذابة ٠

وقد توصل هؤلاء الباحثون الى النتائج التالية:

أن احباط نشاط ما يؤدى الى هبوط مستوى الانتاج فى نشاط ثان وذلك بمقدار مايؤدى هذا الاحباط الى استجابات تدخل فى استجابات النشاط الثانى ٠ فمثلا بمقدار مايؤدى أخذ اللعب الجذابة من الاطفال ، الى انصراف الأطفال عن نشاط اللعب كلية ، أو الى البحث عن اللعب الجذابة التى أخذت منهم بمقدار مايهبط مستوى لعبهم باللعب الاقل جاذبية من حيث مدى انشائيته ٠

وكانت هذه النتيجة الثانية ، عكس النتيجة الاولى ، أى ارتفاع فى مستوى الانتاج فى النشاط الثانى بعد الاحباط فى النشاط الاول ٠ ويرجع هذا الارتفاع الى أن الاحباط فى النشاط الاول كان من شأنه أن يقوى الدافع الى النشاط الثانى ٠ وهذه التقوية تحدث فى ثلاث حالات ، كما قرر هؤلاء الباحثون

الحالة الاولى : عندما يكون النشاط الثانى منبعثا من الدافع الاول الذى كان دافعا أولا للشباب المحبط ٠ ويكون النشاط الثانى فى هذه الحالة قد انبعث ليلعب دور البديل الذى يعوض عن النشاط الاول الذى أحبط ٠

الحالة الثانية : عندما ينشأ عن الاحباط دافع للهرب من كل مايذكر بالنشاط المحبط ، ويكون الانشغال بالنشاط الثانى هو وسيلة الهرب المقصودة ٠

الحالة الثالثة : عندما يكون الشخص لم يتعرض من قبل للاثارة والتشويق بالنسبة للنشاط الثانى، فحينئذ يكون أثر النشاط الثانى أثرا ايجابيا حافزا ، يرفع مستوى الانتاج ٠

على أنه يجب ألا يفوتنا هنا ،أن نتحفظ ونقول، ان احباط النشاط الاول ، اذا قورن بالاستمرار فى هذا النشاط ، نجد أنه يرفع مستوى النشاط الثانى ٠ ويكون هذا واضحا حين يكون نوعا النشاط بديلين ٠ ويكون الاول هو النوع المختار لانه فى هذه الحالة ، لو استمر الشخص فى هذا النشاط المختار دون احباط ، تدخلت استجاباته تدخلا صريحا فى سبيل تأدية النشاط الثانى ٠ بينما لو أحبط النشاط الاول ، قضى هذا الاحباط على الاستجابات العملية الصريحة ، ولم يبق غير الاستجابات الضمنية الداخلية ، أى الميول أو الأفكار التى تدفع الشخص للارتداد الى النشاط الاول ٠ **والتأثير الناتج عن تدخل الاستجابات الداخلية يكون بوجه عام ـ كما ثبت تجريبيا ـ اضعف من التأثير الناتج عن تدخل الاستجابات الصريحة فى حالة استمرار النشاط ٠**

فى تجربة لعب الاطفال مثلا ، وجد ان انشائية اللعب كانت فى فترة الاحباط أقل من انشائية اللعب فى فترة اللعب الحر باللعب الجذابة ٠ لكنها مع ذلك بقيت على جانب من الانشائية ونقول هنا ، بناء على تحفظنا ، ان انشائية اللعب باللعب الأقل جاذبية ، ماكانت لتبقى كلية لو لم يحدث الاحباط ٠ لأننا اذا فرضنا أنه بدلا من احباط الاطفال ، سمح لهم بالاستمرار فى اللعب باللعب الجذابة ، ووضعت اللعب غير الجذابة فى مكان آخر من الحجرة ٠ فان مستوى لعبهم باللعب غير الجذابة كان يهبط الى درجة أقل ، ويكاد يقتصر على لفتات ووقفة عاجلة ، ثم ارتداد الى اللعب الاكثر جاذبية

نستطيع أن نقول اذن ، ان احباط عمل مختار، قد يتدخل فى سبيل قضاء عمل آخر ، بدرجة من التدخل ، تكون متوسطة بين التدخل التام فى حالة غياب الاحباط ، وبين التدخل الجزئى فى حالة غياب النشاط المختار ٠

وبناء على ذلك نقول : انه اذا انخفض مستوى الانتاج فى عمل من الاعمال ، واتضح ان هذا الانخفاض له صله بعمل آخر ، فان احباط هذا العمل الا خر قد يكون سببا من أسباب هذا الانخفاض ، لكن من جهه أخرى ، قد يكون الاستمرار بنجاح فى هذا العمل الا خر سببا اكثر أهمية ٠ فان الطالب الذى يريد أن يشاهد مباراة فى الكرة ، ويمنعه مانع من مشاهدتها ، قد لايستطيع استذكار دروسه استذكارا جيدا ،لكنه من جهة اخرى لن يستطيع استذكار دروسه استذكارا أحسن اذا هو شاهد المباراة ٠

أثر الاحباط فى عمل ما

على مستوى الانتاج فى نفس العمل

لدراسة هذا الموضوع نحلل الموقف الاحباطى الى عوامله ، تلك العوامل التى تحدد تأثيرالاحباط على مستوى العمل ٠ هذا وان كان تحليل هذه العوامل من الصعوبة بمكان ، نظرا لتداخلها فيما بينها تداخلا وثيقا ٠ وفيما يلى نذكر العوامل المؤثرة على مستوى العمل فى الموقف الاحباطى ، ونعرض بعض التجارب التى أجريت لمعرفة أثرها٠

العامل الاول : انطفاء الاستجابة الاولى للموقف

يكون الشخص فى أى موقف من المواقف مستعدا للاستجابة لهذا الموقف بسلسلة من الاستجابات ، تؤدى كلها الى الهدف الذى يسعى اليه ٠ هذه السلسلة تختلف حلقاتها فى قوة استعداد كل منها للاثارة ٠ أى تختلف فى سرعة وسهولة استجابة الشخص بها اذا واجه موقفا معينا ٠ أقوى هذه الحلقات اذن ، هى التى تثار أولا اذا واجه الشخص موقفا ما ٠ فاذا أحبطت هذه الحلقة الاولى ،ضعف استعدادها للاثارة ،هذا الضعف يطلق عليه اسم « الانطفاء » وبتكرار الاحباط والانطفاء تصبح هذه الحلقة فى سلسلة الاستجابات أضعف من غيرها من الحلقات ، وتبدأ الحلقات الاخرى تقوى ، **وفى هذه الحالة ، يتوقف أثر الاحباط فى العمل ، على القوة النسبية للاستجابة الاولى التى انطفأت ، كما يتوقف على القوة النسبية للاستجابات التى تتلوها فى السلسلة ٠**

وقد أجريت تجارب كثيرة لتحديد أثر انطفاء الاستجابة الاولى على مستوى العمل ٠ من هذه التجارب ماكان العمل فيه تفنيط أوراق ، ومنها ماكان العمل استرجاع كلمات بعد مشاهدتها من آلة عارضة ٠ وفى هذه التجارب كان المجرب يمتنع عن التشجيع والمدح ، ويتهم الشخص بأنه فاشل وأن عمله أسوأ عمل فى المجموعة ٠ وظهر بوضوح فى هذه التجارب انخفاض كبير فى مستوى العمل٠ وكان هذا الانخفاض راجعا من جهة الى الانطفاء الناتج عن عدم تدعيم الاستجابة الاولى بالمدح ، ومن جهة أخرى الى أن الشخص فى هذا الموقف لم تكن عنده استجابات بديلة تحل محل الاستجابة الاولى التى انطفأت ، وتؤدى الى نفس المستوى الانتاجى الذى كانت ستؤدى اليه الاستجابة الاولى لولا انطفاؤها ٠

العامل الثانى : تغيرات الموقف

فى كلامنا عن العامل الاول ، كنا نتكلم على أساس أن الشخص يستجيب لنفس الموقف الذى كان يستجيب له قبل الاحباط ٠ أما فى كلامنا عن العامل الثانى المؤثر فى الموقف الاحباطى فنتكلم عما يحدث اذا غير الاحباط ظروف الموقف وجعله مختلفا تماما ٠ وغالبا مايكون هذا التغيير بصورة من صورتين ٠

فى الصورة الاولى : يختفى عنصر من عناصر الموقف التى كان يستجيب لها الشخص ٠ويكون من شأن هذا الاختفاء أن يجعل الاستجابة الموصلة للهدف مستحيلة ٠ ومثل هذه الصورة ماحدث فى تجربة لعب الاطفال ٠ فالاستجابة الانشائية فى اللعب أصبحت مستحيلة بعد ابعاد اللعب الجذابة عن متناول الاطفال ٠وكثير من مواقف الحياة العادية تتمثل فيها هذه الصورة ٠ مثلا: الرجل الذى تتزوج فتاة يحبها من شخص آخر ٠ وفى كل هذه المواقف يصبح العمل الانشائى الموصل الى الهدف مستحيلا بسبب تغير المواقف باختفاء عنصر هام من عناصره ٠

أما الصورة الثانية لتغير الموقف فتكون بنشأة فرص جديدة فى الموقف ، يكون من شأنها اثارة أعمال جديدة ذات مستوى فكرى أعلى من المستويات الاولى فى الموقف قبل تغييره ، أى قبل الاحباط الذى تسبب عنه هذا التغيير ٠ فالزارع الذى كان يحفر حفرة بفأسه ، لكى يزرع شجرة ، لم يكن أمامه لتحقيق هدفه الا الحفر ٠ وبالرغم من أن الحفر أقوى أنواع الاستجابات لتحقيق هذا الهدف ، الا أنه عمل لايتطلب مستوى فكريا رفيعا ٠ فاذا تحطمت الفأس ، وأحبط الشخص ٠ أصبح من الممكن أن ينشأ نوع من الاستجابات أكثر تعقيدا وأعلى مستوى من الناحية الفكرية ٠هذه الاستجابات مثل : محاولة تصميم يد أخرى للفأس ٠ أواظهار مهارة اجتماعية بالالتجاء الى جار واستعادة فأس منه ٠

العامل الثالث : نوع الاستجابة الممكنة

فى كلامنا عن العاملين السابقين ، كنا نتكلم عن الاحباط حين يؤدى الى حذف استجابة من الاستجابات ، سواء كان هذا الحذف قد جاء نتيجة الانطفاء ، أو جاء نتيجة اختفاء احدى الوسائل

الضرورية لبلوغ الهدف • والآن نتكلم عن نوع الاستجابات التى تحدث نتيجة لهذا الحذف ، وعن كيفية تأثر الانتاج بالاستجابات الجديدة • **فهل اذا حذفت الاستجابة الاولى يأتى الشخص باستجابة جديدة ؟ وما هومستوى هذه الاستجابات الجديدة؟**

هذه المشكلة من المشكلات التى تصدى لها كثير من البحوث فى ميدان الذكاء وفى ميدان التفكير ، وان لم يذكر الاحباط فيها صراحة ، ولم تدرس فعاليته فيما درس فى هذه البحوث • لذلك نحن نشير هنا الى علاقة ماأجرى من هذه البحوث بظاهرة الاحباط •

فهنالك أولا البحوث التى تدرس الذكاء كمتغير عضوى يؤثر على استجابات الشخص فى مواقف مختلفة • فاذا كانت اختبارات الذكاء تقيس متغيرا هاما كهذا ، فلابدأن ماتوصلنااليه هذه الاختبارات من نتائج عن سلوك الشخص فى مواقف حياته المختلفة ، يمكننا من التنبؤ كذلك بنوع استجابات الشخص للاحباط ، فنستطيع أن نحكم على أساس نتائج هذه الاختبارات ، متى يحتمل أن يأتى الشخص المحبط باستجابة جديدة من نوع ممتاز ، ومتى يصر على الاستجابة الفاشلة أو يأتى باستجابات جديدة عديمة القيمة •

وهنالك **ثانيا** البحوث التى تدرس العوامل المؤثرة فى الذكاء العام ، مثل : عامل الوراثة ، والتعلم ، والبيئة المنزلية ، والثقافة •• الخ • فما دام قد وجد أن الذكاء يحدد نوع استجابات الشخص ، وأنه يتأثر بهذه العوامل ، فان هذه العوامل لابد بدورها أن تؤثر على استجابات الشخص فى حالة الاحباط ، وتحدد احتمال قيامه باستجابة جديدة ممتازة أو احتمال العكس •

وأخيرا هنالك البحوث التى تتناول العوامل المؤثرة فى الموقف الراهن على كفاية التفكير وحل المشكلات • مثل هذه البحوث لم تجر على انها تعالج ظاهرة الاحباط ، بينما هى فى الحقيقة تقوم فى أساسها على وجود عقبة تعترض الشخص فى سبيل بلوغ هدفه ، ويطلب من الشخص أن يكيف نفسه للموقف حتى يتغلب على العقبة ويصل الى الهدف • صحيح ان العقبة فى هذه الحالة ــ حالة هذه البحوث التجريبية فى التفكير ــ تكون موجودة منذ البداية بينما العقبة التى نتكلم عنها فى ظاهرة الاحباط تعترض الشخص فى مرحلة أخيرة من سيره التقدمى نحو الهدف ، لكن العوامل التى تحدد نوع الاستجابة فى هذه المواقف التجريبية ، من شأنها أن تساعد على ايضاح العوامل التى تحدد الاستجابة للاحباط فى مواقف الحياة العادية •

العامل الرابع : عادات الاستجابة للاحباط

تكلمنا حتى الآن عن الشخص المستجيب للموقف الذى نشأ فيه الاحباط ، وليس كمستجيب للاحباط ذاته • فقد تكون عند الشخص عادات معينة فى الاستجابة للاحباطات • ونعرض فيما يلى أنواعا من الاستجابات لها أهمية خاصة فى التأثير على مستوى الانتاج •

الاستمرار فى مقابل التراجع :

ان الاستمرار فى السعى نحو الهدف رغم الاحباط من شأنه أن يبقى الشخص فى الموقف ، ويجعل من الممكن انبثاق استجابات ذات مستوى فكرى رفيع • والشخص يتعلم المثابرة ويتعودها • وقد أجريت تجربة لمعرفة أثر الاستمرار فى العمل بعد الاحباط • وكانت العينة مكونة من فريقين : فريق أحبط واستمر فى العمل وكوفىء على هذا الاستمرار وفريق لم يلق فى عمله الا النجاح حتى وقت الاحباط • وبعد الاحباط لم يستطع الاستمرار فى العمل •

وقد وجد أن الفريق الاول الذى استمر ، استطاع عمل استجابات جديدة خلافه كانت تؤدى فى كثير من الأحيان الى ازالة الاحباط ، أما الفريق الثانى الذى تراجع عن الموقف فقد توقف عن العمل تماما •

القيام باستجابات دخيلة معطلة

وجد أن الاشخاص يختلفون حين مواجهة الاحباط ، فى ميلهم لعمل استجابات تتدخل فى عملهم الأصلى وتخفض مستواه • فبعض الافراد ينفجر منفعلا ، وبعضهم يميل للعدوان ، والبعض ينطوى ويصب تأنيبه على نفسه • وقد أجريت اختبارات تقيس مدى التجاء الأفراد الى هذه الاستجابات الدخيلة • **وقد وجد أن من يكثرون الالتجاء اليها ، يكون انتاجهم أقل مستوى من انتاج الافراد الذين يقل التجاؤهم الى هذه الاستجابات الدخيلة •**

من ذلك نستنتج أن العادات العنيفة فى الاستجابة للاحباط من شأنها أن تخفض مستوى الانتاج •

القيام باستجابات تخلق دوافع جديدة مساعدة

هذه الاستجابات تكون استجابات داخلية من شأنها أن تخلق دوافع جديدة ، أو تقوى دوافع ضعيفة • صحيح أن بعض هذه الاستجابات الخالقة للدوافع تكون من الاستجابات الدخيلة التى ذكرناها فى الفقرة السابقة • لكن هذه الاستجابات الخالقة

للدوافع الجديدة تتميز عن كل الأستجابات الدخيلة بميزتين :

أولاهما : انها تعمـــل على زيادة الدوافع التى تسعى الى تحقيق الهدف ،وبالتالى تساعد على رفع مستوى الانتاج ·

وثانيتهما : أنها تؤثر على مستوى الانتاج بطريق غير مباشر ، وذلك بوساطة ماتؤدى اليه من حالة انفعالية عامة ·

قد يقول قائل ، بالنسبة لهذه الميزة الثانية ، لكن الحالة الانفعالية من شأنها أن تفكك السلوك وبالتالى تهبط بمستوى العمل · **ونقول نحن لقد** ثبت أنه من الممكن بواسطة التدريب أن يستطيع الشخص الاستجابة لحالة انفعالية شديدة استجابة منظمة تساعد على انجاز العمل ورفع مستواه · **وأن هذا هو الأساس الذى يقوم عليه التدريب العسكرى ، ويجعل المدربين أقدر على مواجهة الموقف الانتقالى من غير المدربين · لان التدريب فى هذه الحالة يشكل الطريقة التى يستجيب بها الجندى لحالة انفعالية شديدة ، تصيبه ازاء الاحباط ، ويجعل أثر هذه الحالة تنظيما جديدا فى السلوك، وليس تفكيكا له ·**

منيرة حلمى

الرجل الذى فقدناه

ان مجلة الفكر المعاصر ليؤسفها أبلغ الأسف أن تنعى لقرائها وفاة ناقد من أكبر نقاد العربية وكاتب من أبرز كتابها ومناضل ظل يكافح من أجل حرية الرأى ومسئولية الكلمة وبناء المجتمع الاشتراكى العربى الجديد ذلك هو الأستاذ الدكتور محمد مندور الذى جند قلمه لخدمة قضايا الفكر والأدب وبذل جهده أستاذا وكاتبا فى تنشئة جيل جـديد من الكتاب يحمل الرسالة نفسها التى اضطلع بحملها

ولن يملأ بعض الفراغ الهائل الذى تركه الراحل الكريم الا الكتب والمقالات التى توفيه حقه من البحث والدرس ، وتضعه فى مكانه ومكانته من تاريخ آداب لغتنا العربية ·



الدكتور محمد مندور

« أنجبورج باخمان »



ـ ولدت فى كلاجنفورت فى النمسا فى عام ١٩٢٦ ..

ـ درست الفانون والفلسفة من عام ١٩٤٥ الى عام ١٩٥٠ فى جامعات نزبروك وجراتس وفيينا .

ـ حصلت فى عام ١٩٥٠ على الدكتوراه برسالة عن النقد الموجه الى فلسفة الوجود عند هيدجر .

ـ قرأت بعض أشعارها أمام جماعة الـ٤٧ فى أحد اجتماعاتها فى عام ١٩٥٢ .

ـ وفى عام ١٩٥٣ ظهر أول دواوينها الشعرية وهو الزمن المؤجل Die gestundete Eeit وفازت من أجله بجائزة هذه الجماعة .

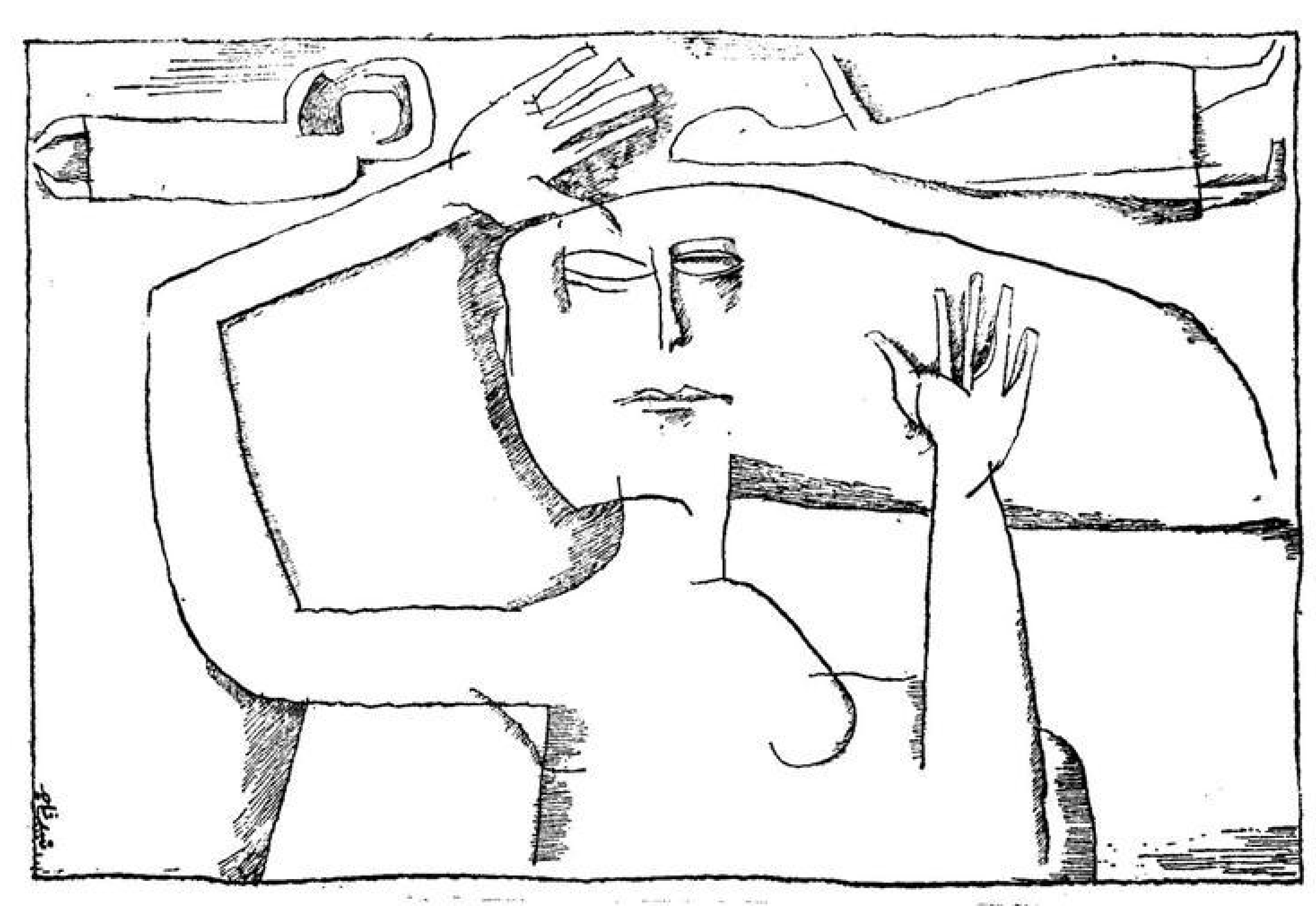
ـ عاشت بين عامى ١٩٥٣ و ١٩٥٧ فى ايطاليا وبخاصة فى نابولى وروما ، حيث تعيش الان ككاتبه حرة .

ـ أذيعت أولى مسرحياتها الاذاعية « الجنادب » فى عام ١٩٥٤ وقامت فى العام التالى برحلة الى الولايات المتحدة الامريكية بناء على دعوة تلقتها من جامعة هارفارد .

ـ ظهر ديوانها الثانى Anrufuny des grossen Baren « نداء الدب الاكبر فى عام ١٩٥٧ وأذيعت مسرحيتها الاذاعية الثانية « اله مانهاتن الطيب »

أدب ونقد

أنجبورج باخمان شاعرة المانية جديدة



في عام ١٩٥٨ وقد تلقت عليها جائزة جمعية عميان الحرب .

– وفي العام الدراسي ١٩٥٩ / ١٩٦٠ قامت بالقاء بعض المحاضرات تحت عنوان الادب « كيتوبيا » وذلك كأستاذة بالكرسي الذي أنشأته جامعة فرانكفورت للشعر والفن واعتادت أن تدعو مشاهير الادباء والشعراء والمفكرين ليحاضروا الطلبة عن تجاربهم الذاتية في الادب والفن .

– وفي عام ١٩٦١ ظهرت مجموعتها الاولى «العام الثلاثون» ونالت عليها جائزة النقاد في برلين .

دكتور عبد الغفار مكاوي

● لقد علمتها دراستها الطويلة للوضعيين المنطقيين من مدرسة فيينا كيف تلتزم الدقة في اختيار اللفظ وصوغ العبارة ، وكيف تحفظ نفسها من عواصف الانفعال .

● ان لديها الشجاعة الكافية للحديث عن ظواهر الزمن المعاصر حديثا ناقدا مباشرا ، على نحو لم يسمعه أحد منذ أن سكت صوت برخت قبل عشر سنوات .

● خافوا أو لا تخافوا ، فقد تنهار العوالم ، وتهوى الملائكة ، وتقوم الساعة حين تقفر القلوب من مخافة الرحمن .

كانت القصائد القليلة التي قرأتها أمام جماعة السبعة والاربعين (وهي جماعة من أدباء الشباب التفوا بعد انتهاء الحرب حول الكاتبين الكبيرين هانز فرز رشتر وهنريش بل لينشئوا أدبا جديدا يعيد للالمان كرامتهم وانسانيتهم ، بعيدا عن صراع السياسة والمذاهب في الشرق والغرب ـ كافية لكي يعترف الجميع **بمولد أعظم موهبة في الشعر الالماني الحديث** .

اطمأنت قلوبهم الى أن الشعر مايزال بخير ، وأن أنبل مافي تراثهم يتصل الآن على لسان هذه الشاعرة النحيلة ، ذات الوجه الطيب ، والعيون الخجولة الوديعة ، لم يشك أحد في أن هذا الذي يسمعه شعر ، هذه النغمة . هذا البعد هذه المغامرة ، هذا الحزن النقي الجسور ، لم يشك أحد في أن هذا كله يأتي منها وحدها . وحين طبعت هذه القصائد الشحيحة في ديوان صغير ، تبعته مسرحيتان اذاعيتان (الجنادب ـ اله مانهاتن الطيب) ومجموعة ضئيلة من القصص القصيرة ، كانت الجوائز الادبية قد انهالت عليها من كل ناحية ، والشباب الحائر الحساس قد وجد فيها ضالته ، والدارسون قد عكفوا على الكتابة عنها ، والمختارات الشعرية لا تكاد تخلو من قصائدها .

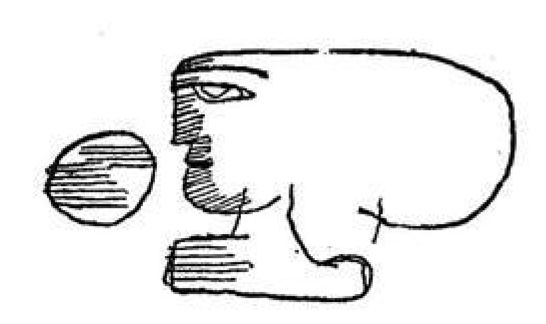
ومع ذلك فقد كانت قصائد «انجبورج باخمان» من الحياء بحيث تتوارى عن ضجيج ما يسمى بأدب الطليعة ، ومن الكبرياء بحيث لا يسمح لاحد من نقاد الصحف المتعجلين أن يقيم حولها مظاهرة . ان أحزانها لا تصرخ ، وعاطفتها لا تستدر الدموع وسخطها لا يعرف « المودة » ، وفرحها وأحلامها لا تجرب ولا تدعي .

لقد علمتها دراستها الطويلة للوضعيين المنطقيين من مدرسة فيينا كيف تلتزم الدقة في اختيار اللفظ وصوغ العبارة ، وكيف تحفظ نفسها من عواصف الانفعال . وأتاحت لها الفلسفة ـ وقد أعدت رسالتها عن هيدجر ـ هذه النغمة التي يحس معها القارىء لشعرها كأنه يطل على قمة زمان سحيق كان يعيش فيه كوكبنا الارضي ، أو كأنه يرى الوجه الابدي على صفحة الافق يسأله الى أين يتجه بموكب التاريخ ، ويحاسبه عما فعله بالزمن الذي أعطاه له مهلة على هذه الارض «يمكن أن تسترد» .

فاذا عرفنا الى ذلك انها بدأت حياتها بالتأليف الموسيقي ، استطعنا أن نضع شعرها داخل هذه المملكة الساحرة التي لم يغادرها أبدا واستطعنا أن نحس بهذا اللحن الغريب الذي تتداخل فيه أصوات اليأس والامل ، والطيبة والقسوة ، والرقة والنشاز ، والفكرة الفلسفية العسيرة مع النداء

المباشر للعاطفة • لحن غريب كما قلت ، يعزف أشجى الانغام عن أفظع الكوارث !

لقد بدأ الادب فكان غناء ، وكان ملحمة ودراما أما الشعر فلم ينفصل أبدا عن الموسيقى ، فهى روحه وحقيقته ، واذا كانت الموسيقى هى وطن الشعر ، فان شعر «باخمان» وطنه تلك الموسيقى «اللا نغمية» التى يسمونها بالموسيقى ذات الانغام الاثنتى عشرة ، والتى عاصرتها الشاعرة وشهدت مولدها على يد أمثال «شونبرج» ، «وألان برج» ، « وفيبر » ، كما ألفت بعض قصائدها ليلحنها الموسيقى الشاب هانز فرنر هنسة للباليه • فى هذا الاطار الموسيقى يوشك البيت أن يتفتت الى مجموعة من الاشارات والايماءات والرموز ، لولا أن يجمعها نفس شاعرى يفيض بالحنان ويصدر عن تأمل كونى عميق •



وتصبح الرؤيا المتشائمة هالة من النور ، والرعب الذى يتهدد الانسان نغما تستسيغه الاذن والكارثة التى تزدحم بالانقاض والمتناقضات لحنا لانتصار الارادة الخيرة •

الزمن المؤجل

انها فى قصيدتها التى جعلتها عنوانا لمجموعتها الشعرية الاولى « المهلة » أو « الزمن المؤجل » تتحدث عن الزمان الكونى كما لو كان مبلغا من المال اقترضه بنو الانسان وعليهم أن يسددوه ذات يوم • ذلك أن الايام العسيرة تنتظرهم حين يظهر الزمن المؤجل بنفسه على الافق كأنما ينذرهم بأن يراجعوا حياتهم ويتدبروا فى معنى تاريخهم :

ستأتى أيام أشد •
المهلة التى يمكن أن تسترد •
سترى على الافق •
بعد قليل سيكون عليك أن تربط الحذاء •
وتطارد الكلاب الى الساحات •
لان أحشاء الاسماك •
أصبحت باردة فى الريح •
وهنا يشتعل نور أزهار الزينة •
نظرتك تترك أثرها على الضباب :
المهلة التى يمكن أن تسترد
سوف ترى على الافق •

●

هناك تسقط الحبيبة منك فى الرمال ،
فتصعد حول شعرها الرفيف ،
وتقطع عليها الكلام ،
وتأمرها بالصمت ،
وتجدها فانية •
تطلب الوداع •
بعد كل عناق •

●

لا تتلفت حولك •
أربط حذاءك •
طارد الكلاب •
ألق بالاسماك فى البحر •
اسحق أزهار الزينة !

●

سوف تأتى أيام أشد •

لن تجد عندها تلك الانغام الحزينة المستهلكة التى طالما رددها شعراء مابعد الحرب حتى أصبحت بدعة للتظاهر بالتجديد ولونا من الزيف والتمثيل • ان أشعارها خشنة النبرة ، جسورة ومفاجئة ، خالية من الامانى التى يزينها الوهم ، ومع ذلك فوراء قسوتها تعبير عن استعداد قوى نبيل لمواجهة القدر :

أفضل شىء ، أن تكون متعبا •
وتسقط فى المساء •
خير ماتفعل ، فى الصباح ،
مع أول شعاع ، هو أن تصحو
وتقف أمام السماء التى لا تتزحزح ،
ولا تهتم بالمياه التى لا سبيل للسير عليها
وترسى السفينة على الامواج
متجها صوب شاطىء الشمس
الذى يعود أبدا •

ان لديها الشجاعة الكافية للحديث عن ظواهر الزمن المعاصر حديثا نافذا مباشرا ، على نحو لم يسمعه احد منذ ان سكت صوت « برخت » قبل عشر سنوات :

الحرب لن تعلن بعد اليوم
بل ستستمر •
الفظاعة
صارت تحدث كل يوم
البطل يبتعد عن المعارك
الضعيف يدخل فى مناطق النار •
البذلة اليومية هى الصبر
الجائزة هى نجمة الامل البائسة ••
على القلب •

سوف توهب
حين لا يعود يحدث شيء ،
حين تخرس نار الطبول ،
حين يصبح العدو غير مرئي
ويغطي السماء
ظل التسلح الابدى .

ومع ذلك فهى حين تكشف عن تجربتها بالرعب والفظاعة تعرف تمام المعرفة أن الشجاعة لا تنفع والقلق لا يجدى أمام القدر الفاجع ، ولذلك فهى لا تنكر رعب العصر بل تغيره الى الحد الذى تتهم معه بالتفاؤل حين تقول فى قصيدة من أجمل قصائدها « الى الشمس » :

ليس تحت الشمس ماهو أجمل
من أن نكون تحت الشمس .

انها تلجم الانفعال الصارخ ، وتستغنى عن الصيغ الموروثة ، وتتخلص من الصور المكررة فيخفق فى قلوبنا ما يشبه الاحساس بالراحة الصابرة التى ترفعنا فوق النهاية المعتمة :

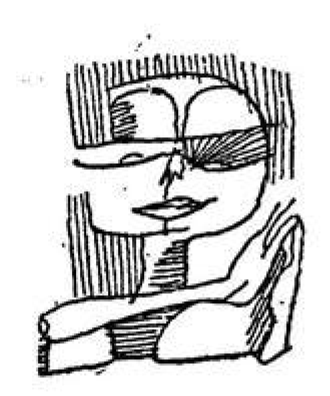
فى حبال السكون تعلق الاجراس ..
وتدق للمنام ،
نم اذن ، فهى تدق للمنام .

●

فى حبال السكون تخلد الاجراس الى الراحة ،
قد يكون هو الموت ،
تعال اذن ، لابد أن تستريح .

ذات الشاعرة

ان الذات الشاعرة دائما منقسمة على نفسها ، غريبة لا وطن لها ، لا تنفك مسافرة من شاطىء الى شاطىء ، فان أقامت فعلى الحدود والاطراف ، حيث لا ترى ولا تجرب الا الليل والبحر والنجوم . تفر من المألوف ، سعيا وراء الغريب المهجور ، لكنها مع ذلك تحرص دائما على أن ترى المعتاد رؤية جديدة وتحقق التجانس بين العالم والكلمة وتربط بين ماضى الارض الحجرى السحيق وبين



مستقبلها المخوف المجهول ، بين ذكريات الانسان فيما قبل التاريخ وبين مغامراته الراهنة حول الافلاك :

يا شقيقى الحبيب
متى نبنى لنا مركبا من الخشب
ونهبط عليه من السموات ؟

انها الصورة تنسجها المخيلة والعقل ، وتترجم لغة الاشياء الى لغة الانسان ، وتخاطب المجردات كأنها عيانات مشهودة ، وتنقلنا من الاسماء التى نخلعها على الاشياء الى الحقائق الاولى لهذه الاشياء :

منذ أصبحت الاسماء تهدهدنا فى الاشياء
ونحن نعطى العلامات ، والينا تاتى العلامة
لم يعد الثلج هو السفينة البيضاء التى تهبط من أعلى فحسب
الثلج أيضا سكينة ،
سكينة تهبط علينا .

لغة الشاعرة

ان قصائدها تتحدث عن هذه العلامات التى تنزل من عالم علوى آخر لتنفذ الى عالمنا فتفتح عيوننا وتضغط على صدورنا ، كما تتحدث عن الاخطار التى لا تفتأ تهدد البراءة الاصيلة للانسان .



واذا كان لكل شاعر لغته الخاصة به ، فلغة هذه الشاعرة تعرفها من كلمات كالليل والنجوم ، والحيوانات التى لها نظرات النجوم الثابتة ، وأعين النجوم ، ومخالب النجوم .

وهى حين تنادى الدب الاكبر فى القصيدة التى جعلتها عنوانا لمجموعتها الشعرية الثانية ، تستوحى ظاهرة كونية شغلت الانسان منذ بدأ ينظر فى السماء بحثا عن شيء يهديه الى الطريق ، فى البحر وعلى اليابسة . لكن الدب الاكبر الذى يجثم على الافق يصبح كذلك هو المحذر والنذير ، والصوت الذى يحس به الانسان احساسا غامضا

وان كان لا يعرف ماذا يريد منه وهو يسـألـه عن كيانه ومعنى رحلته ومصيره :

أيها الدب الأكبر ، تعال ، أيها الليل الاشعث .
أيها الحيوان المتدثر بفراء السحاب ، ياذا العيون القديمة ،
عيون النجوم ،
خلال الدغل تنفذ مبرقة
كفاك المزودتان بالمخالب ،
مخالب النجوم ،
يقظون نحن نرعى القطعان ،
لكننا مغلولون بسحرك ، ونسيء الظن
بجنبيك المتعبين ،
وبالانياب الحادة ، نصف العارية ،
يا أيها الدب العجوز .

●●●

عالمكم : سدادة
أنتم : القشور فيه .
انا أدفعه ، أدحرجه
من أشجار الصنوبر فى البداية
الى أشجار الصنوبر فى النهاية
أتشممه ، أمتحن طعمه فى فمى
وأطبق بالمخالب .

●●●

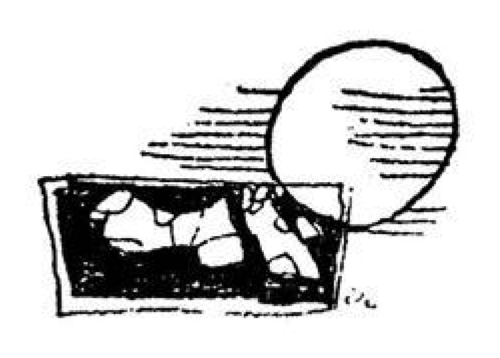
خافوا أو لا تخافوا !
عدوا فى الكيس الرنان وأعطوا
للرجل الاعمى كلمة طيبة ،
حتى يمسك بالدب على جانب الطريق .
وأحسنوا تتبيل الخراف .
فقد يحدث أن ينطلق هذا الدب من قيده
ولا يعود يهدد
ويطارد كل السدادات التى تساقطت
من أشجار الصنوبر
أشجار الصنوبر العظيمة ، المجنحة
التى هوت من الفردوس .

تحليل المقطع الاول

فى البيت الاول من هذه القصيدة تستوحى الشاعرة صورة فلكية هى صـورة الدب الاكبر لتربط بينها وبين شبيهه الارضى ، دب الغابة . وتحاول المخيلة الشاعرة أن تبحث فى صـورة النجم السماوى عن شبيهه الارضى ، وتربط بين ظاهرتين تختلفان اختلاف عالم السمـاء عن عالم الارض ، لتخلق الاحساس بوجود الانسان فى عالم مجدف بعيد عن رحمة السماء ..

فشوق الانسان الى القرب من هذا النجم الجبار يظهر فى لغة القصيدة فى صـورة شىء مألوف قريب هو دب الغابة .. والنداء الموجه الى الدب الاكبر يربطنا على الفور بصورة الـدب الارضى ، ويحقق عن طريق التسمية وحدها قوة الشـبه البصرى بينهما ..

وحين يصف البيت الاول الليل بأنه « أشعث » فانما بقصد دب الغابة ، ولكنه لا يقدم لنا صورته الواضحة ، بل يكتفى باحدى صفاته التى تتصل بجلده وشعره .. فالدب هنا لا تكاد صـورته تتبين فى ظلام الليل الذى يسود الغابة ، ولا تكاد نحس بأنه يتميز عنه الا بأنه ليل أشعث . ولكن الليل أيضا يبدو أشعث هناك حيث تسبح السحب بين النجوم .. فالسحب الناعمة كالحيوانات ذات الفراء ، وبأشكالها غير المنتظمة أو المحددة ، قريبة الشبه بجلد الدب .. والدب الاكبر أيضا يصفه البيت الثانى بأنه «**الحيوان المتدثر بفراء السحاب**» .. وتتداخل صورة النجم مع صـورة الدب فى الغابة فتخلقان عن طريق الكلمة كائنا خرافيـا تسميه القصيدة بالدب الاكبر ينطبق عليـه كل ماتقوله عن دب الغابة .. فعيون هذا الدب تبدو قديمة كعيون حيوان منقرض ، عمره أكبر من عمر الانسان .. لكن النجـوم بدورها قديمة وعجوز معلقة فى السماء من أزمنة سحيقة ، تشهد بذلك عينا الدب السماوى الذى نراه ، ونعرف أن جسده يتكون من السحب المشعثة .. والبيت الذى تذكر فيه القصيدة « **عيون النجوم** » تقابلـه فى البيت السادس « **مخالب النجوم** » ، وكلاهمـا يكثف التجربة المزدوجة بالارض والسماء ، ويخلق صورة حسية لا نكاد نقف عندها حتى نتجاوزها الى أعلى أو الى أسفل .. وتنفذ كفا الدب بمخالبهما خلال الدغل الكثيف ، فنتخيل الدب فى الغابة .. ولكن الصورة تقول انهما يتقدان وهما تبرقان فترتفع المخيلة الى النجوم التى تشق دغل السحاب وهى تبرق .. وكذلك الأمر فى الدب النجمى ، فهـو أيضا متعب وعجوز ، يبدو ذلك فى الجنبين المتعبين كما يبدو فى الأنياب الحادة التى تظهر للعين نصف عارية ..



نداء الى الدب الاكبر ٠٠ ولكن من الذى يناديه ؟ نحن الذين نناديه ٠٠ ولكن كيف نناديه ونحن نخافه ؟ هل نشتاق الى ما نخشاه ونفر منه ؟ ٠٠
ان صورة النجم الهائل الذى يسطع فى السماء منذ تعود الانسان أن يرفع عينيه اليها قد لمست قلوبنا بسرها وغموضها ٠٠ فالدب الاكبر متعب وعجوز ، ولكنه خطير وغضوب ، مثله فى ذلك مثل دب الغابة ٠٠ والبشر الذين ينادونه يخافون ان هو نزل على الارض أن تتبدد قطعانهم ويحترق متاعهم ٠٠ ولكن هل صحيح أننا لانزال نجهل مع ذلك لماذا ينادون عليه ، ويتمنون أن يهبط اليهم ؟ انهم على استعداد لمقدمه ، فهم ساهرون على القطيع وان كان سحر الدب الاكبر يقيدهم ، يحصون قطعهم الفضية القليلة ليتصدقوا على الرجل الأعمى الذى يسحبه على جانب الطريق وان كانوا فى رهبة من أسنانه العارية وجنبيه المتعبين ٠٠ وليس عجيبا أن يثير المجهول العظيم الخوف والرجاء فى النفوس ، وأن يكون صورة الخالق على مر الأزمان شيئا يبتهل اليه البشر ويفرون منه فى وقت واحد ٠٠

تحليل المقطع الثانى

وتتضح الصورة فى المقطع التالى شيئا فشيئا ٠٠ فالدب الأكبر يستجيب لنداء البشر ، لا بل يتكلم اليهم مباشرة ٠٠ والعوالم المعلقة فى السماء كالنجوم هى بالنسبة له كالسدادات التى تتساقط من أشجار الصنوبر بالنسبة للدب الذى يسير فى الغابة ٠٠ **فالدب الاكبر يلعب بعالم البشر وباقدارهم كما يلعب الدب فى الغابة بسدادات الصنوبر وأوراقه ٠٠ انه يدفعه ويدحرجه كما يشاء ، من أشجار الصنوبر فى البداية الى أشجار الصنوبر فى النهاية ، من أول الزمان الى آخر الزمان** ٠٠ والدب الأكبر يختبر الارض وما عليها من البشر فى فمه ، كما يختبر الدب فى الغابة أوراق الصنوبر وعصارته المتساقطة منه على هيئة السدادة ٠٠ فاذا شاءت ارادته أو شاء غضبه أطبق فجاة بمخالبه ، فتقوم الساعة ويبدأ الحساب ٠٠ ذلك أن الزمن الذى أعطى للبشر على هذه الارض لم يكن الامهلة يستطيع صاحبها أن يستردها متى شاء ٠ بذلك تنطق هذه القصيدة المشهورة كما تعبر عنه كثير من قصائدها التى تصور فيها نهاية الزمان على نحو ما تقول فى احداها :

ستاتى نار عظيمة

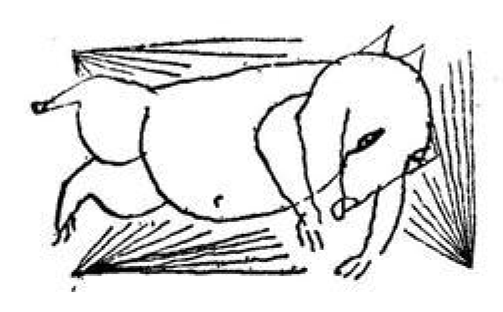
سيعم الارض التيار

وسنكون نحن الشهود

(تحليل المقطع الاخير)

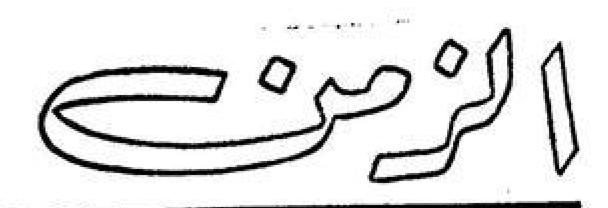
بعد النداء من جانب البشر والجواب من جانب الدب الأكبر تبدأ الشاعرة فى الحديث ٠٠ فالدب فى المقطعين السابقين كان يلعب بأقدار العالم ، وينذر أشجار الصنوبر بالعقاب الاخير ٠٠ وهو فى هذا المقطع الاخير يبدو دبا مسالما لا خطر منه ، يسحبه رجل أعمى على جانب الطريق ٠٠ لكن هذا الدب الأسير المسالم يمكن أن ينطلق من الأسر الذى فرضه على نفسه — فقد ترك زمامه فى يد أعمى — فيدمر كل شىء فى طريقه ٠٠ لابد اذن ان نتقى غضبه ولا نغتر بضعفه ٠٠

« **خافوا أو لا تخافوا !!** » ٠٠ بهذا يبدأ البيت الاول من المقطع الأخير ٠٠ ربما كان موجها الى جمهور النظارة الذين يخيفهم مشهد الدب الأسير أو يدخل البهجة على قلوبهم ٠٠ لكن البيت يريد كذلك أن يذكر النظارة بيوم الحساب ٠٠ فهو يوم يخشاه الناس ، غير أنه قد يكون كذلك سبيل النجاة للعالم المقفر الجديب ٠٠ بذلك تخلق الكلمة الشاعرة ذلك الاحساس بوعد الاله ووعيده متمثلا فى صورة الدب الكبير ٠٠ وعلى البشر الآن — وقد اغتروا بسلطانهم على الارض وانتشروا بضجيج آلاتهم وفتات علومهم — أن يبذلوا لصاحب الدب الأعمى كلمة طيبة وأن يعدوا النقود فى كيسهم الرنان ٠٠ وعليهم أن يبذلوا الضحية وينثروا عليها الملح والتوابل، ان كانوا يطمعون فى الخلاص



٠٠ ذلك ان الدب الاكبر قد يفلت من قيده ، فى كل لحظة ، فيسحق الغابة ، ويمحق العالم بما عليه ومن عليه ٠٠ واذا كانت القصيدة تنتهى بصورة الكارثة الكونية التى تتمثل فى أشجار الصنوبر العظيمة المجنحة وهى تهوى من الفردوس — والملائكة هم أشجار الفردوس كما تقول بعض النصوص المسيحية المقدسة — فهى تترك للبشر مع ذلك حرية الاختيار حين تقول لهم قبل ذلك بقليل : **خافوا أو لا تخافوا ! فقد تنهار العوالم ، وتهوى الملائكة ، وتقوم الساعة ، حين تقفر القلوب من مخافة الرحمن ٠٠**

« عبد الغفار مكاوى »



● الشخصيات في أدب فوكنر تمثل انسان القرن العشرين فى مأساته :

الانسان الذى أعياه الفكر ولم تعد لديه الارادة التى تقوى على الاختيار

● في انسان العصر قوة باطنية غامضة تدفعه الى أن يلقى بنفسه الى التهلكة ، كأنما قد خسر كل شيء ولم يبق الا أن يقضى على البقية الباقية ٠

● يعمل فوكنر على أن يدمج حلقات الزمن :ماضيها وحاضرها ومستقبلها فى تيار انسيابي واحد ، لينجو الانسان من التمزق والتفكك

يعتبر وليم فوكنر بحق من أهم الروائيين فى النصف الثانى من القرن العشرين ان لم نقل أهمهم جميعا ، فقد استطاع هذا الكاتب أن يخلق فى عالم الرواية أشكالا درامية جديدة ، هى الاشكال التى تعبر عن طبيعة الحياة التى كان يحياها والعصر الذى كان ينتمى اليه ٠ **وحياته فى تيار عصره هى حياة الضيق والبرم ، والتوتر والألم ،حياة الكتاب الذين كانوا يوما ما شبانا وما ان اهل عام ١٩٣٥ حتى كانوا قد ذاقوا آلام الحرب وعانوا النفى الروحي وعاشوا فى قلق خطير ولكنه خلاق ، انها باختصار حياة الجيل الذى سمته الكاتبة جرترود شتاين « الجيل الضائع » ذلك الجيل الذى انتسب اليه كل من أرنست هيمنجواى وسكوت فيتز جرالد وتوماس وولف وجون شتاينبك فضلا عن كاتبنا الشهير ٠٠ وليم فوكنر ٠**

فى أدب فوكنر

سعد عبد العزيز

على أن فوكنر لم يحصر نفسه فى هذه الفترة من الزمان ولا فى هذه البقعة من المكان وانما حاول أن يعلو عليهما وان صدر عنهما ، حاول أن يخاطب الانسان لأفرادا مجتمعة فحسب ، وفى كل مكان لافى الجنوب الامريكى فقط . وبذلك استطاع أن يخرج بكتاباته من الاطار المحلى الى الاطار العالمى، ولذلك كان ينظر الى مشكلات مجتمعه فى الجنوب نظرة الفنان الذى يخلص لفنه ... فقد نجد فى رواياته نقداعنيفا للحياةفى الجنوب وعرضا ساخرا لنماذج بشرية الا أن هذا كله لم يخضع لنظرية اجتماعية بعينها ، **ولم يصدر عن نظرة مسبقة بالذات .**

مكونات فنه

ولم يخطر على بال أحد أن ذلك الشاب الفقير الذى أخفق فى متابعة دراسته الجامعية ، والذى كان بهيم على وجهه فى الطرقات ويتسكع أمام واجهات المحال التجارية ، لم يخطر على بال أحد أن ذلك الشاب سوف يكون له شأن كبير فى ميدان الأدب . والحق ان وليم فوكنر هو الكاتب الذى علم نفسه بنفسه وسار وحده فى الطريق دون أن يتوكأ على أحد ... كان ينصت الى ثرثرة الزنوج وما يحكونه **من خرافات وأساطير ، وكان يتوغل فى الغابات ويصغى الى بوق الصياد الذى يأتى صداه من بعيد كأنه صوت الزمن يحكى عن مأساة الانسان فى الجنوب ... تلك المأساة التى تشكل عالما أسطوريا اطلق عليه فوكنر اسم «اليوكنا باتوفا» ، وهو ذلك العالم الذى كان مددا دافقا لأعمال فوكنر الروائية .**

وكان الفضول وحب الاستطلاع يدفعانه الى قراءة كل مايقع عليه بصره من كتب وكل مايقع فى يده من مجلات . فكان يتذوق الشعر .. شعر فروست وكيتس وبايرون ، ولم يقف عند حد التذوق بل تعداه الى محاولة قرض الشعر ، بل والى جمع قصائده فى ديوان أسماه « الباقة المرمرية » ولكن المقام لم يطل بكاتبنا فى مجال الشعر فهجره الى الرواية متذوقا ثم ناقدا ثم كاتبا خلاقا . وكان أهم مايشغله فى هذه الفترة هو البحث عن اسرار الابداع الفني واكتشاف «تكتيك» خاص فى التأليف الروائى . كيف يستطيع الكاتب أن ينسج خيوط عمله الفنى حتى يتكامل النسيج ويصبح شكلا محكما متماسك البناء ؟ ... هذا هو السؤال الذى حاول فوكنر أن يجيب عليه بكتبه وكتاباته .

وقبل أن يحاول فوكنر الاجابة على هذا السؤال الكبير قرأ الكثير والكثير جدا ، وكانت وحشية دستويفسكى فى الكتابة تثير اعجابه ، وكان ينظر اليه على انه طوفان لايخضع فنه لمقاييس النقد أو حدود المنطق . **ولقد تمكن فوكنر من أن يضع يده على القوة الغامضة التى تكمن فى أعماق شخوص الكاتب الروسى وتجعلها تندفع فى سلوكها بشكل تلقائى وطريقة لاواعية انها قوة « اللاشعور » . لا غرابة اذن أن نجد أغلب شخوص فوكنر قريبة الشبه ببعض شخوص دستويفسكى ، ولا غرابة أيضا أن نجدوجها للشبه بين « الصخب والعنف» وبين الاخوة « كرامازوف » .. فثمة علاقة تربط مابين كونيتن فى قصة فوكنر وايفان فى رواية دستويفسكى ،كل منهما يمثل مأساة انسان القرن العشرين .. ذلك الانسان الذى أعياه الفكر وأثقله الهم فشلت ارادته ولم تعد لديه القدرة على الاختيار ... فهو يتعاطى الأشياء بطريقة تحليلية تفسد عليه متعة التذوق وتجعله بمنأى عن اختيار أى شيء .. لأن كل شيء يستوى مع كل شيء .**

هاملت العصر الحاضر

ومن هنا يمكن القول بأن كونيتن وهو أحد الاخوة الثلاثة فى رواية « الصخب والعنف » انما يعد فى نظرنا ممثلا لدور «هاملت» فى العصر الحاضر .. فهو دائما حزين تملأ الأحزان جوانحه ، وهو دائما شريد الفكر مثقل الضمير تمزقه صراعات لا قبل له بتصفيتها مما دفعه فى النهاية الى الانتحار غرقا فى نهر تشارلز . ويكاد هذا الاحساس أن يكون موجودا فى أكثر شخصيات فوكنر .. الاحساس بقوة باطنية غامضة تدفعنا الى أن نلقى بأنفسنا الى التهلكة ،الاحساس الذى يراود من خسر

ايقاع المضمون يتسم تماما مع ايقاع الشكل . ذلك لان فوكنر لم يحاول ان يأخذ بالشكل التقليدي في كتابة الرواية ، وانما كان في مسيس الحاجة الى أساليب درامية جديدة تلائم طبيعة تصورات عصره ، وهي تصورات جديدة بطبيعة الحال .

حرب الشمال والجنوب

أجل ، كانت تصورات جديدة بطبيعة الحال . فالواقع كان قد أخذ يهتـز أمام ضربات الشمال المنتصر ، والشك كان قد بدأ ينخر في قيم الجنوب المستمدة من طبيعة المجتمع الزراعي ، لان هذه القيم لم تشد من أزر أهل الجنوب ولم تمنحهـم القوة الدافقة التي تحقق لهم النصر . وكان من جراء ذلك أن بدأ الصراع يحتدم بين القيم القديمة قيم المجتمع الزراعي في الجنوب وبين القيم الجديدة التي تنتمي الى مجتمع الشمال الصناعي . هناك اذن مجتمع جديد يحاول أن يقوم فوق أنقاض مجتمع قديم ، وهناك نتيجة لذلك تياران متناقضان يصطدم كل منهما بالآخر فيتولد عن هذا الصدام قلقلة وبلبلة وعدم استقرار ، وهناك بعد هذا كله حالة الاحساس باللاجدوى واللامبالاة حيث كل شيء في نظر الناس يحتمل الصواب والخطأ .

ومما يتفق وطبائع الاشياء ان ينقسم الناس الى فئات ثلاث يتدفقون في أنهر ثلاثة وان صـدروا جميعا عن نبع واحد . ففريق من الناس تمسكوا بالماضي وتقاليده وفريق آخر اتجه الى الحاضر وتكيف على التيار الجديد ، أما الفريق الثالث فسخط على الماضي والحاضر . فهو لا يهمه شيء ، ولا يرضى عن شيء ، لان كل شيء أصبح داخلا في كل شيء .

وفي هذا الخضم الموار بالمتـاعب والآلام حيث لا نجم يضيء ولا غمام ينقشع ، وحيث القلوب التي تنزف أسى وحزنا ، وحيث الفـوضى والتفـكك ، والانحلال قد اصبحت جميعا هي سـمات مجتمع الجنوب ، في هذا الخضم الموار راح رجـل الشمال يضطهد الحياة الفطرية البسـيطة ويطاردها أينما تكون ... يطاردها في البراري الفسـيحة وفي المراعي الواسعة وفوق سفوح الجبال وكأنما أقسم أن يشيع العمار في كل مكان فيقيم المدن الضخمة ويشيد المباني الهائلة وكلها قبور تدفن فيها روح الانسان ان لم يدفن فيها جسده . وهنا ثار وجدان الناس لانهم استشعروا الحنين الى المـاضي .. الى الطبيعة نقية خالصة والروح بريئة طاهرة ، وكان وليم فوكنر خير ترجمة لوجدان هؤلاء الناس فقد شعر هو الآخر بالحنين الى الماضي وهتف من أعماقه أن لابد من ايقاف الزمن ولا بد من اسـتواء حالاته الثلاث : « الماضي والحاضر والمسـتقبل » لابد أن



و . فوكنر

كل شيء ولم يعد له شيء الا أن يقضي على البقيـة المتبقية ... حيـاته . **هـكذا كانت شخصية كريسماس في رواية « النور في أغسطس » تمثل انسان القرن العشرين الذي يحمل صليبه على يديه ويذهب وحيدا ليموت مصلوبا .. ليموت ميتة الشهداء والقديسين** . لذلك رأى فوكنر ان يصوره روحا شريدا هائما ، وقع فريسة في أيدي البشر اذ يجبر رجال الشرطة على مطاردته لا بدافع الهـرب ومحاولة النجاة وانما بدافع الاحساس الحاد القوي في تدمير ذاته ووضع حد لهذا العبء الثقيل الذي يسمونه الحياة .

ولا ينبغي علينا هنا أن نسارع باصدار الأحكام فنقول عن فوكنر انه كاتب متشائم فلسفيا ، رجعي اجتماعيا غير سوي من الناحية النفسية .. الى آخر هذه الاحكام السريعة المبتسرة التي ان دلت على شيء فانما تدل على تناول الأشياء في ظاهرها دون محاولة الغوص الى لب لبابها ان صـح هـذا التعبير .

فالواقع أن أهم ما يميز فوكنر هو الصدق ... صدق التعبير عن الواقع وصدق التشكيل الدرامي لهذا الواقع بمعنى التوافق بين طبيعـة المادة وبين طريقة تشكيل هذه المـادة حتى يمكن القـول بأن

يستوى الكل فى خط انسيابى واحد فلا تمزق ولا تقطيع فى بنية الزمن الحيه . وكيف لا والحياة ان هى الا ذكريات تنهمر فى شكل مونولوج داخلى ، وصور تنثال فى شريط لايتوقف .

وهكذا عمدفوكنر فىرواياته الى تصوير الأحداث وقد ابتلعها الماضى ، كما عمد الى تصويرها فى قالب جديد يلائم طبيعة مجتمعه وروح عصره ، ومن هنا جاء تعبيره عن مجتمعه تعبيرا دراميا يتألف من وحدات ايقاعية متنافرة تمثل فى النهاية ايقاعا كليا منسجما ، كما قصد عامدا الى اهمال عنصر الترابط فى سير الأحداث وعنصر التسلسل فى ادارة الحوار . كل هذا لكى تبدو الاشياء فى خلط واضطراب ولكى يوحى باذابة الاشكال وسيولتها وتداخل بعضها فى ابعض الآخر . وثمة حقيقة ينبغى أننشير اليها وهى أن فوكنر قد تأثربالموجة الجديدة فى الرواية ، وهى الموجة التى ظهرت فى أوروبا عقب الحرب العالمية الاولى وكانت رد فعل طبيعى لما أحدثته تلك الحرب من دمار وخراب .

موجة الرواية الجديدة

والواقع ان الفترة مابين ١٩٢٠ و ١٩٣٠ كانت اصعب فترة فى تاريخ الرواية الاوروبية ، ففيها ظهرت أشكال جديده تعتبر ابلغ تعبيرعن روح العصر وتصوراته وكانت فى طليعه هذه الاشكال الجديدة كتابات جيمس جويس وفرجينيا وولف ومارسيل بروست ومن أهم هذه الكتابات « البحث عن الزمن الضائع » لمارسيل بروست و « يوليسيز » جيمس جويس . ولقد كان الرمز والايحاء الى جانب التلميح واللامباشرة الى جانب تلافى النزعة الجدية التقريريه كانت جميعا منشرائط التعبير عنالرواية الجديدة . وكانت أوضحماتكون فى رواياتفوكنر وعلى وجه الخصوص فى رواية الضوء فى أغسطس ، ففىهذه الرواية نلاحظ أن أسماء الشخصيات انما يغلب عليها طابع الرمز والايحاء وانها ذات دلالة فىسير أحداث الرواية . فمثلا «هاىتود» هو اسم الرجل الذى يتجنب المشكلات ويقيم سدا عاليا بينه وبين الوقائع ، ولذلك كان من المناسب أن يندرج شخصه تحت اسمه الذى يعنى « البرج العالى » . وهناك « ليناجروف » وهى الانثى التى تمثل مايكمن فى الطبيعة من هدوء وخصب كما أنها الشخصية الوحيدة المضيئة فى عالم هذه الرواية ومن هناكان اسم «لينا» تحريفا لاسم «هيلين» وهى السمراء اللامعة فى لغة الاغريق القدامى .

أما « الصخب والعنف » فتعتبر بحق من أروع أعمال فوكنر ان لم نقل أروعها جميعا ففيها تتضح قوة البناءالروائى ويتبدىعنصر الرمز واضحافعالا ويتخذها مسرحا لطرح حالات القلق والفوضى ، والانهيار التى وصل اليها الجنوب الامريكى .

والرواية باختصار تصور انحلال أسرة «كمبسن» واندحارها وتتناول بالتحليل ثلاثة اخوة هم : « كونيتين » و «جاش»و«بينجى» وأختهم «كاندس» وابنتها «كونيتن» وقد سميت باسم خالها بعد انتحاره ، والرواية ذات أقسام أربعه ، كل قسم يرويه أحد الاخوة كل على طريقته الخاصة التى يتفرد بها عن غيره ، أما القسم الاخير فيرويه المؤلف .

وفى هذه الرواية نجد « كونيتن » واقعا فىحب شقيقته « كاندس » حبا ملك عليه كل حواسه ، لكنه فجأة يجد اخته تتزوج من رجل غريب فيقع عليه هذا الزواج وقع الصاعقه ويظل يعانى حالات الضيق والتازم حتى ينتهى به الامر الى الانتحار ، أما أخته فتنجب بنتا تسميها «كونيتن» احياء لذكرى أخيها ثمتتركها فى رعاية أسرتها ، وتسوء حال الأخت كماتسوء سمعتها اذ تتخذ منالعربدة وسيلة لتدمير ذاتها ، وتشب البنت على نفس حال أمها من حيثسوء السمعة واتخاذ العربدة وسيلة لتدمير ذاتها ، اذ تهرب معأحد لاعبى السرك ويظل هذا اللاعب يعبث بها كما يشاء ووقتما يشاء . وطوال هذه السنين نرى «بينجى» موضع عناية الخدم الزنوج ، ونرى « كاندس» تلاطفه وتحنوعليه لذلك حزن حزناشديدا عندما اختفت وكان يبكى بكاء مرا كلما سمع اسمها ، وكان يتذكرها كلما شم رائحة أوراق الشجر عندما يسقط عليه المطر ... تلك كانت فىمخيلتهرائحة «كاندس» ويموت الاب وتعقبه الام فلا يبقى أمام «جاش» الا أن يودع شقيقه «بينجى» مستشفى الامراض العقلية،ويطرد الخادمة «ديلزى» ويبيع المنزل حتى لايتبقى له شئ ... أى شئ .

هذه الرواية انما ترمز الى الحياة فى الجنوب الأمريكى وكيف تداعت هذه الحياة أمام ضربات



ديستيوفسكى

الشمال ، وسواء ظننا أن الرواية تصوير لدراما التدمير فى حياة البشر أو ظنناها تصويرا للفوضى التى تسود العصر فانها أعظم عمل روائى أخرجه فوكنر الى العالم كله ٠

ولقد كتب فوكنر الرواية «بتكتيك» بالغ التعقيد ٠٠٠ بدأها بحديث «بينجى» وهو الشخص المعتوه الذى اتخذه فوكنر نواة ينسج حولها خيوط هذا العمل الكبير ، فعن طريقه تنثال صور الماضى فى شريط متقطع وفى خط زمنى غير متجانس ولا مترابط بحيث يستوى الماضى والحاضر ويذوب الاثنان معا فى مجرى من التفكير المضطرب ٠ وتبدو صعوبة هضم هذا العمل الفنى فى عدم مقدرة القارىء على ربط ذكريات «بينجى» وهى تتداعى ، فهو يسكب ذكرياته بطريقة عضوية غير محددة وخالية من أى تشكيل ٠ لكن هذه الذكريات التى تتداعى لابد وأن تترسب فى ذهن المتلقى لهذا كانت المشكلة أمام فوكنر هى الاجابة على هذا السؤال :

كيف يستطيع أن يخلق من هذه الفوضى الغريبة نظاما يمكن أن يغلبه العقل ، كيف يستطيع أن يخضع هذه الدوامة الهائلة من العناصر لعنصرى الفهم والادراك ؟

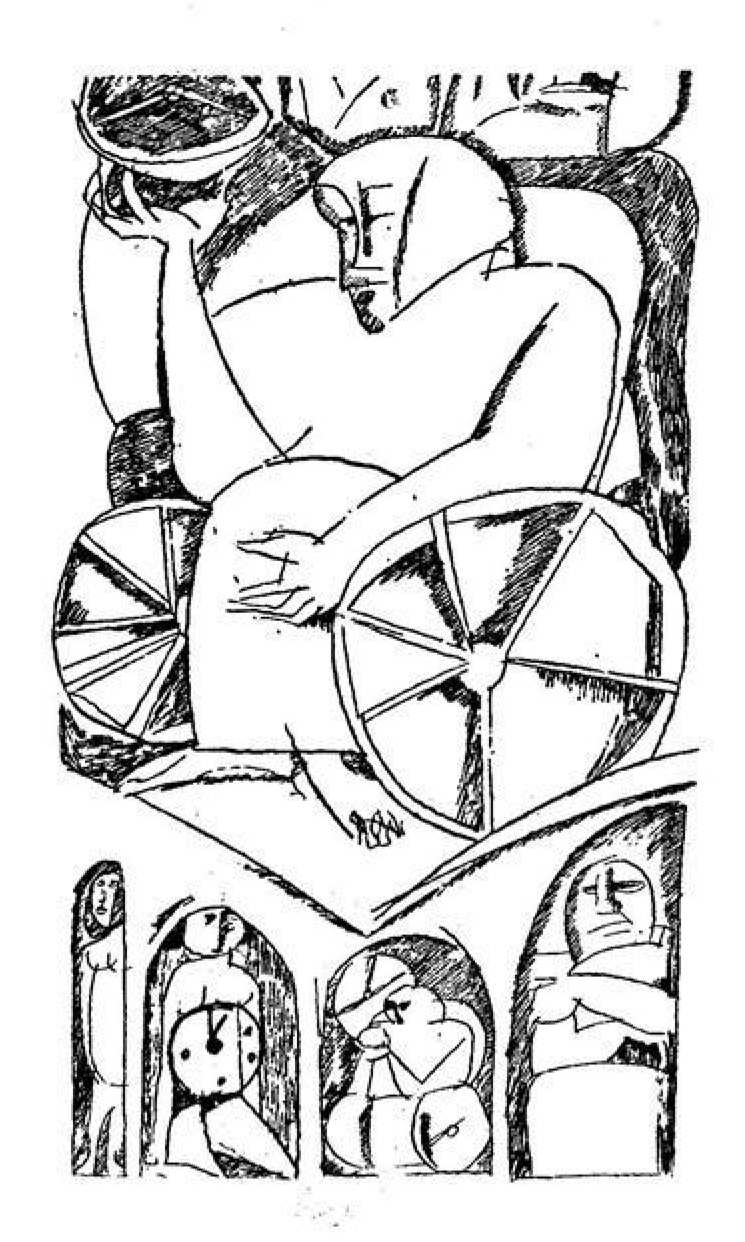
لقد استطاع فوكنر لأول مرة أن يعبر عن موضوعه بأسلوب يخلو تماما من التزويق اللفظى والتركيبات اللغوية المعقدة التى رأيناها فى رواية « أجراجند» ورواية «سارتوريس» ٠ فهو هنا يصوغ روايته فى جمل قصيرة واضحة تعبر عن أحاسيس «بينجى» الرتيبة الموزعة ، وقد تثير هذه الرتابة الملل والتراخى لدى المتلقى لكن فوكنر الكاتب المتمكن يعرف كيف يستفز القارىء طوال الوقت وذلك باستيلائه على جميع الخيوط التى يحيك بها عمله الفنى ٠٠٠ هكذا كان فوكنر متمكنا حينما استغل طريقة الانتقالات الزمنية العديدة فى عرض ذكريات «بينجى» وحين استعان بغزارة الخيال وكثافة الصور ووفرة الاصوات الحادة ، وحين لجأ الى سرد الأحداث بطريقة محمومة كى تختلط الأحداث مابين ١٨٩٨ و ١٩١٠ و ١٩٢٨ كل هذا لكى ينفث فى القارىء طاقات نفسه الخلاقة ولكى يشعره بدوار هذا الصخب العنيف الذى لايعنى شيئا بعينه ولكنه يدل على أشياء ٠

الزمن الفوكنرى

وأراد فوكنر فيما أراد أن يسوق عنصر الزمن فى شكل تحليط بين حالاته المختلفة لكى يوحى بعدم الاتساق بين الظواهر ولكى يدلل على ان الزمن الكمى ٠٠ زمن التسلسل والترقيم الذى يعتمد على هذه الآلة ذات التروس الصلبة انما هو زمن زائف فى التجربة الانسانيه ، والتجربة الانسانيه هى محور النشاط الفنى فى جميع اعمال فوكنر ٠ او بالاحرى فى جميع الاشكال التى صب فيها اعماله ٠

والزمن لايعتبر فى التصور الفنى شكلا خالصا فارغا وانما هو القوة الغامضة المؤثرة التى تحكم الأشياء وتتحكم فيها وتمنعنا من تحقيق قيمنا الانسانية وتخضع حياتنا للتغير والزوال ٠٠٠ انه حصيلة آلامنا وتعاساتنا ، وهو القوة التى نغالبها وتغالبنا ولكن النصر دائما لها ٠ يقول «كونيتن» فى « الصخب والعنف » :

« كانت الساعة بين السابعة والثامنة ، اذن فقد استيقظت فى الوقت المناسب ، وهأنذا أسمع دقات الساعة ٠٠ كانت تلك هى ساعة جدى وعندما أهدانى اياها أبى قال لى : «كونيتن» انى أعطيك كوبة الآمال والرغبات وانه لمن المناسب أن تستخدمها



حتى تحظى بالنهاية المنطقية الحمقاء لحياة الانسان .. انى أعطيك اياها لا لكى تذكر الزمن بل لكى تنساه بين لحظة وأخرى ، فلا تنفق الحياة محاولا أن تقهر الزمن لان ما من معركة ربحها أحد .. والميدان لايكشف للمرء الا عن يأسه وحماقته وما النصر الا وهم فارغ من أوهام الفلاسفة والمجانين » .

تلك هى طبيعة زمن فوكنر ، انه الزمن الذى يضرب علينا حصارا محكما ويغلق علينا منافذ المستقبل ويفرض علينا الجمود وعدم الترقب أو التطلع نحو شىء فى الغد أو فى بعد الغد ، ولهذا فنحن نعيش حاضرا بلا مستقبل .. فالمستقبل لايمكن أن يوجد لان وجوده عدم ، أما هذا الحاضر الذى نعيش فيه فما هو الا حاضر ملىء بالثقوب ، ثقوب تنفذ من خلالها هبوات الماضى الذى لايتخذ صفة التسلسل أو الانتظام ، انه نمط من الصور الانفعالية الحادة والأحداث العنيفة الصاخبة .. فهنا الحاضر أخرس بلا امكانية ، انه الماضى الذى ينبثق فى دفعات متلاحقة من الصور والأحداث ، دفعات تلاحق الانسان كأنها الأشباح ، كأنها الأوهام ، كأنها الهم . فنحن لا نتحرك الا فى حدود الماضى ، ولهذا شلت حركتنا ، ولهذا لم يخرج الانسان عند فوكنر عن كونه حصيلة خبرات وجماع تجارب ، أنه لايزيد عن كمية ما استطاع أن يحصله فى حجم الزمن السالف ، وهنا تتوقف قدرات الانسان ولا يعود يتطلع الى شىء أو يصبو الى شىء وانما تظل حياته العملية عملية ارتداد على طول المسافة الزمنية أو على امتداد الخط الزمنى . انه لايستطيع أن ينظر الى الأمام وانما ينظر دائما الى الخلف الى الوراء الى الشىء الذى راح وانقضى . أجل فقد أصبح عاريا من أية امكانية تؤهله الى التشكل والتغير ، انه كتلة من الصمت والجمود . هذه الكتلة التى قد تجرفها هبوات الماضى التى تطغى على الحاضر وتطفو فوق سطحه ، تجرفها الى هوة سحيقة فتقع فى قاعها البارد المظلم تماما كما حدث لكونيتن الذى لم يجد لديه امكانية المستقبل . ولم يجد هناك مايبرر وجوده المرتبط بالزمن وانما وجد شيئا واحدا فقط ، هذا الشىء هو الخلاص هو الانتحار ، أو بالأحرى هو الخلاص بالانتحار .

والحق يقال ان فوكنر لم يكن هو وحده الذى حطم «الزمن» وانما شاركه فى هذا التحطيم أغلب كتاب « الموجة الجديدة » فى الرواية وأهمهم «بروست» و «جويس» و«فرجينيا وولف» فهؤلاء جميعا حاولوا أن يحطموا الزمن ، بعضهم سلخه من ماضيه ، ومستقبله ، وبعضهم سلخه حتى من حاضره الى أن جاء فوكنر فأطاح برقبته وتبعه فى ذلك بروست ، فأبطال بروست هم الآخرون لايأخذون على عاتقهم عبء القيام بأى شىء ... هم يعملون ويخططون ولكن لا عملهم ولا خططهم تستطيع أن تمتد كجسر أمام الحاضر .. انهم من الحالمين أحلام اليقظة .. خلقوا ليمثلوا تبدد الحقيقة ، أما أبطال فوكنر فهم لاينظرون الى الأمام أبدا ، ولا يتشبثون بشىء أبدا وانما هم يسعون الى الخلاص بتدمير أنفسهم والاقدام على الانتحار ، وهذا ما نلاحظه فى شخصية «كونيتن» فان افتقاد عنصر الامكانية ، فى حياته هو الذى **جعله يكف عن الوجود فى المستقبل ..**

والحق أيضا ان تكتيك فوكنر يتشابه مع تكتيك بروست الا أن الاخير يغلب عليه طابع الوضوح الذى يفرض عليه التسلسل الزمنى للأحداث ، بينما نجد الاول يشعر بأنه رجل ضائع ، ولانه يشعر بالضياع ويستشعره نجده يقدم على المخاطر مهما تكن طبيعة هذه المخاطر . وبينما نجد أبطال بروست يحلمون ويتمنون وينظرون الى الأمام على الرغم من أن أحلامهم لاتخرج الى حيز الواقع بل تظل حبيسة ذواتهم ، بمعنى أنهم يشعرون بشىء أى شىء يستطيع الانسان أن يتشبث به ويكون مبررا له يدفعه الى مواصلة الحياة ، أقول اننا فى الوقت الذى نجد فيه أبطال بروست يفعلون هذا ، نجد أبطال فوكنر لايتشبسون بشىء لانه ليس هناك ثمة شىء . هم لايستطيعون التقدم ولو خطوة واحدة لان المستقبل يهددهم بالسقوط ، والسقوط شىء مريع فيه ظلام الليل وبرودة الجليد ، فيه العدم واللاشىء ، انه المصير الذى لقيه كونيتن فى «الصخب والعنف» ، وكان الثمن الذى دفعه فى مقابل الحياة المسطحة التى عاشها ولم يحيها ، أو التى وقفها ولم يمشها . **فعند فوكنر ان الانسان ينبغى أن يتوقف لان الزمن نفسه قد توقف ، وكل ما حصلناه من آلام وأحزان فيه الكفاية وأكثر من الكفاية ... فقد بلغ السيل الزبى . وعلى هذا فالانسان ماهو الا « كمية ما لديه » فهو غير قابل لاستقبال مايتواتر اليه وبالتالى فهو غير قابل للتحول أو التشكيل ، لهذا كان عليه أن يعيش فى حالة دوران حول ذاته حتى اذا ما أصابه الدور سقط فى النهاية سقطته الأبدية .**

ولكن هل يمكن للانسان ان يعيش على حالة زمنية واحدة هى الحاضر الذى يتخفى وراء حشود الماضى وصراخه ؟

الحق أنه ليس بمقدورنا تجميد الانسان وتحديده بأنه « **كمية ما لديه** » فطبيعة الوعى الذى نكتسب الخبرات عن طريقه انما تملى على الانسان التغير والتجديد حتى يستطيع أن يحقق بذلك صفاته الانسانية ، ولهذا فنحن لانستطيع أن نحدد «ماهية» الانسان الا عن طريق مايصبحه ، فهو لايخرج عن

كونه مجموعة امكانيات صيرورته وهو مايسميه هيدجر « قوة الممكن الصادقة » ٠

من أجل ذلك نستطيع أن نقول ان «عبث» فوكنر لايمكن أن يكون عبثا فلسفيا أو دراميا ، فاذا كان المستقبل فى نظره شيئا مغلقا فهو على الاقل لايزال مستقبلا ولا يزال الانسان يستشعر عن طريق وعيه الترقب والتحفز وتوقع مايترى اليه من تيار المستقبل تلك حقيقة انسانية لايمكن اغفالها أو التغافل عنها ، لكن لابد أن نشير الى أن دافعا قويا قد جعل فوكنر يتخذ مثل هذا الموقف ، هذا الدافع هو حالة اليأس التى كانت تطحن كل شىء فى مجتمعه ، فقد استخدم فوكنر كل طاقاته الفنية ليصور اختناق الانسان فى عالم يحتضر ، عالم كبر وشاخ ووهن العظم منه ، عالم لم يعد يبقى أمامه الا ٠٠ الموت ٠٠

حياة الصخب والعنف

وكأنما أراد فوكنر بروايته المؤسية « الصخب والعنف» أن يقول أو بالاحرى يصرخ قائلا ان الحياة قصة يرويها معتوه ، قصة ملؤها الصخب والعنف، قصة لاتعنى شيئا أى شىء ، لان أبطالها بلا بطولة وشكلها بلا مضمون ، انها قصة بلا قصة ٠ ولكن فوكنر سرعان مايعود ليؤكد أن هذا اليأس الأسود وهذه الصرخة المبحوحة لايمكن أن تقف أمام طموح الانسان ،لان الحقيقة الانسانية حقيقة على أية حال وحقيقة ليست عارية تماما من امكانيات الخلق والابداع ٠

وهكذا نجد فى أدب فوكنر بصيصا من الامل ، وقبسا من الرجاء ، فهو وان لم يكن متفائلا كل التفاؤل الا أنه ليس متشائما تمام التشاؤم ٠

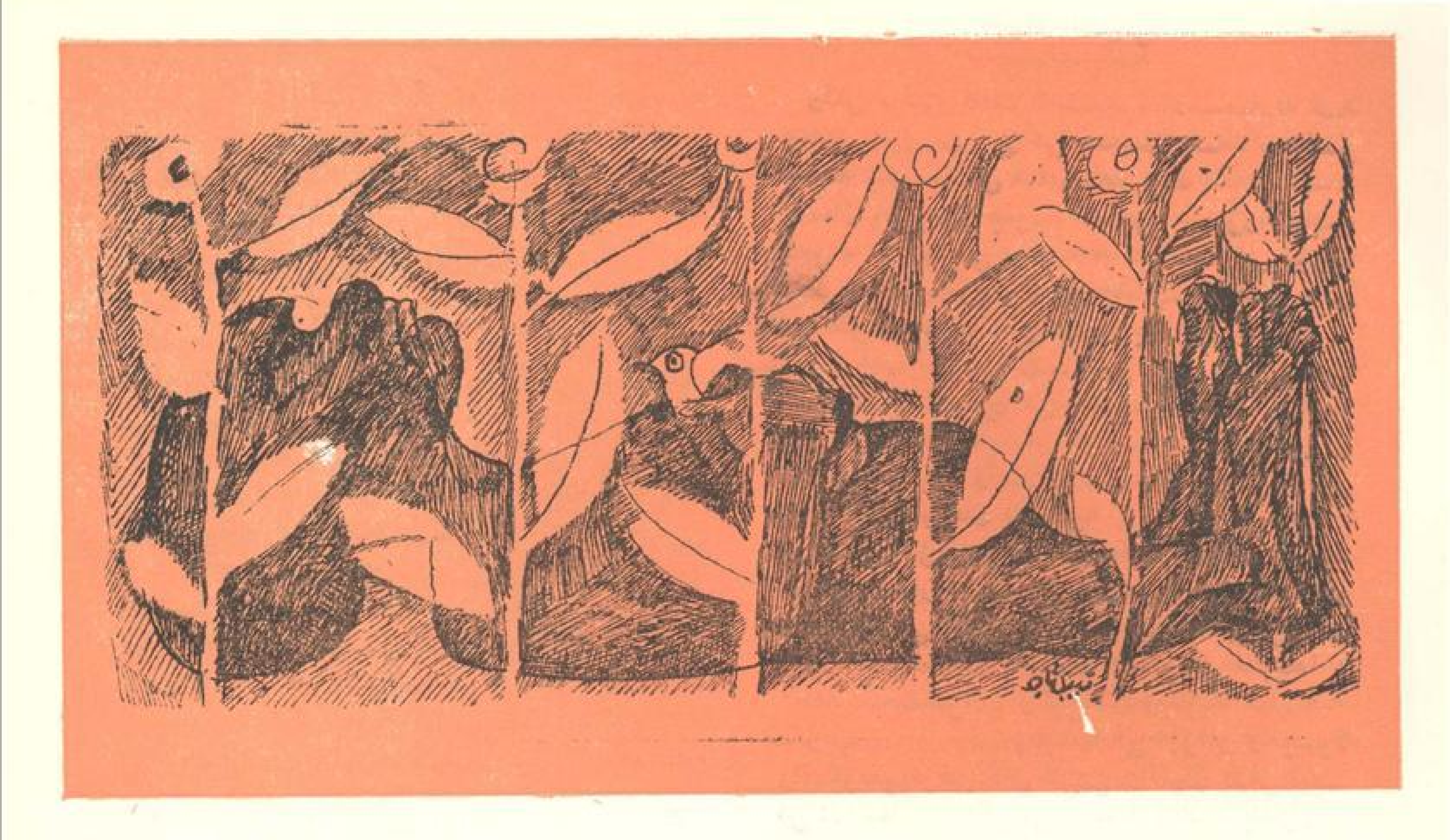
« سعد عبد العزيز »

حول الصخب والعنف

سئل فوكنر قبيل وفاته عن أحب رواياته الى نفسه فقال على الفور : « الصخب والعنف » ٠ و « الصخب والعنف » هى أول رواية نشرها فوكنر عن الجنوب الأمريكى ، وكان قد كتب قبلها روايه ٠ سارتوريس ولكنه نشرها فيما بعد ٠ وقبل هاتين الروايتين كان فوكنر يحاول جاهدا أن يحقق وجوده الادبى عن طريق روايتين أخريين ولكن دون جدوى لانهما كانتا روايتين عاديتين ٠ « الصخب والعنف » اذن هى رواية فوكنر الخامسة وقد قضى فى كتابتها مايربو على الثلاث سنوات ووضع فيها كل جهده وقوته كما اعترف بذلك فى أحدى المناسبات ٠ وكان عمره عند نشرها فى عام ١٩٢٩ اثنين وثلاثين عاما الا انه استطاع بهذه الرواية وفى هذا السن أن يفرض نفسه على النقاد والقراء سويا ، فقد أجمع النقاد على أنهم أمام عمل أدبى قد يجمع بين البناء المتكامل والعرض الملحمى والاسلوب الجديد حتى أسماها البعض « رواية الروائيين » أما القارىء فانه يحتاج فى تذوقها وتخطى صعوباتها الفنية الى حساسية مرهفة وأناة شديدة ومعرفة شىء عن الجنوب الأمريكى فى الوقت الذى كتب فيه فوكنر روايته هذه ٠

والواقع ان المنطقة التى أسماها فوكنر « يوكنا بتوفا » وجعلها فى ولاية مسيسبى وجعل من مدينة « جفرسون » عاصمة لها هى منطقة أسطورية وحقيقية فى وقت واحد ، ومن العسير أن نفصل الاسطورة عن الحقيقة فى رواية فوكنر لأنه نقل جغرافية شمال المسيسبى وتاريخ أهله ، ونسخهما نسخا اسطوريا رائعا ، فشمال المسيسبى ولا سيما بلدة اكسفورد «جيفرسون» ومقاطعة لافايت «يوكنا بتوفا» هو منطقة فوكنر نفسه ، ففى هذه المنطقة عاشت أسرته قبل قيام الحرب الأهلية وفيها شهدت أيام مجدها وثرائها ، وفيها رأت مستقبلها تتهدده المخاوف والاخطار ٠ وقد تأمل فوكنر جيدا جدا سيرة اسرته وسيرته هو أيضا ومن السيرتين معا خرج بروايته الفذة هذه «الصخب والعنف» ٠

والخط الرئيسى فى رواية فوكنر هو أن الشمال مادى وآلى يعتمد على المدن الكبيرة التى تزدحم بالملايين من السكان ولكنهم سكان فرادى لا تجمعهم سمة موحدة ولاتنظيم شخصيته واحدة ، أما الجنوب فهو زراعى اقطاعى يعتمد على المزارع الشاسعة ويعتز بتقاليد الفروسية والشرف ٠ ولكنه لن يلبث طويلا أمام ضربات الشمال المتلاحقة لأن الشمال بقدر ماهو أرعن ومندفع بقدر مانجد الجنوب عفن وخواء ٠



● « ان الزنجى ليتعـذب اليوم لا من أجل قومه فحسـب ، بل من أجل البيض كذلك » ـ سارتر

● ان الوعى الافـريقى يبـدأ فى الحقيقة حين يصدم المرء اذ يكتشـف انه اسـود ، وليس ذلك فحسب ولكن حين يصدم أيضا اذ يكتشف انه ليس أبيض »

أورفـيوس الأسـود

علـى شلش

مأساة السيطرة

لعل جزءا من اليابسة الارضية لم يكن مسرحا لمأساة الاستعمار والسيطرة مثلما كانت أفريقيا ، وخاصة فيما وراء الصحراء الكبرى • وقد طبعت هذه المأساة على وجه الحياة الافريقية آثارا سيئة ماتزال الجهود تبذل حتى اليوم لمحو بقاياها • **ولاشك ان الافريقي قد احس بالسيطرة وعاناها ، واكتوى بآلامها ، أكثر مما رآها مجسدة في بشر مثله لايتمتعون بميزة سوى أنهم بيض ، كما أحس بها تتفشى في كل ذرة من ذرات الطبيعة وما فيها ومن عليها** • ومن المعروف أن البيض المستعمرين استولوا على أرضه وامتصوا كنوزها ، وقطعوا أشجارها وسرقوا حيواناتها ، وعزلوه وساقوه الى السخرة وباعوا ملايين من أبنائه فى أسواق الرقيق ، وحرموه من حقوقه الطبيعية فى التعليم والحرية ، وفرضوا عليه لغاتهم وأبجدياتهم ، واستباحوا حرماته ، وبالجملة دفنوا كل رغبة لديه فى الحياة الحرة الكريمة •

ولكن ، لئن كانت السيطرة الاستعمارية قد نجحت بقليل او كثير فى تحقيق هذه المظاهر السابقة التى تشكل معالم الصورة العامة لمأساة الانسان الافريقى جنوب الصحراء الكبرى بوجه خاص ، الا انها فى الحقيقة قد فشلت ، بل عجزت تماما عن قهر حرية التعبير التقليدية التى عاش عليها طوال تاريخه ، ومارسها بلا ابجدية مكتوبة

ذلك لان التراث الشعبى تولى طوال فترة السيطرة مهمة التعبير عن احساس الانسان بالمأساة داخل قوالب متنوعة ، من موسيقى الى رقص الى أغان الى حكايات وأمثال ، يتناقلها الناس عبر أدغال الغابة ورمال الصحراء باللهجات الشعبية ، غير المكتوبة الى اليوم ••• ولقد كان الضمان الوحيد أمام الاستعمار للابقاء على سيطرته فى القارة هو أن يتمادى فى ابتكار وتطبيق سياسة بربرية ذات شعب ثلاث تختلف باختلاف القائم على تطبيقها •

فقد اتبعت فرنسا والبرتغال وبلجيكا شعبة التذويب Assimilation **وطبقتها فى الجزائر وأنجولا والكونغو بغرض قتل الروح والكيان الافريقيين فى الانسان الافريقى تمهيدا لطلائه باللون الابيض • بينما نجد حكومة افريقيا تتبع شعبة التفرقة العنصرية أى الجمع بين التذويب والعزل** Aprtheid **بغرض القضاء على الانسان وعزله فى دكانة يظل فيها دون الأبيض على الدوام • أما بريطانيا فقد اختارت شعبة أكثر مرونة وهى شعبة المشاركة فى الحكم بين الأجناس المتعددة فى مستعمراتها** Multiracial Policy **وذلك بغرض بقاء السيطرة تحت ستار منح الحكم الذاتى للمستعمرة**

وتمخض عن هذا كله فى مجال الثقافة أن أصبح لهذه الرقعة المتعددة الاقطار والانظمة مايقرب من ثلاث لغات دخيلة ، هى بالطبع : الفرنسية ، والانجليزية والبرتغالية ، فرضت فرضا على أبناء القارة ، ولقنوا اياها رغم أنوفهم ، وبالتالى أصبحت اللغات الأوربية الثلاث وسائل للتفكير والتوصيل على السواء ، لكن الاولى تفوقت على زميلتيها فى اتاحتها حرية التلقى والتعبير أمام الأفريقى الذى طبقت عليه سياسة التذويب والادماج ، وخاصة فى محيط الثقافة والتعليم ، فى حين توقفت الانجليزية ، واكتفت بأن تكون وسيلة للتفاهم الادارى ، ان صح التعبير ، بين الادارة الانجليزية والرعايا الأفريقيين الذين حددت لهم أنصبة الثقافة والتعليم ليكونوا طبقة من صغار الموظفين والاداريين •

أما البرتغالية فقد ارتبطت بأسلوب العنف الذى اتبعته البرتغال فى تذويب مستعمراتها ، فلقيت كراهية الأفريقيين ، ناهيك عن ضعفها الذاتى وقصورها كلغة عصرية ثرية ذات تراث وتقاليد •

أبيض وأسود

وأغلب الظن ان فرنسالم تكن تدرى وهى تطبق سياسة التذويب ـ بعد استيلائها على الجزائر عام ١٨٣٠ ثم السنغال عام ١٨٤٨ ـ انها تدين نفسها بنفسها ، وأن الذين تحاول تذويبهم وطلاءهم باللون الأبيض واقناعهم بأنهم فرنسيون ، وأنهم جزء لايتجزأ منها سوف يثورون عليها ويرتدون الى أصولهم وجذورهم الاولى • ومن ثمة كانت مدارس الليسيه التى توسعت فرنسا فى انشائها بالسنغال وغيرها من أقطار غرب القارة تعمل على ارسال المتفوقين من خريجيها الى العاصمة الفرنسية ليتزودوا بقسط اكبر من التعليم ، وليتأكدوا من ان فرنسا جادة فى أمومتها •• وما وافت الحرب العالمية الاولى على الانتهاء ـ وكان قد اشترك فيها كثير من أبناء المستعمرات الافريقية جنودا فى جيش فرنسا ـ حتى وفد الى باريس عدد لايستهان به من ابناء غرب القارة ومدغشقر وجزر الهند الغربية يطلبون العلم فى معاهدها •

وفى تلك الفترة كانت باريس تعيش وسط حقل عريب للتجارب الفنية حرثته وأروته ظروف الحرب وما حل بالانسان الاوروبى من خيبة أمل اذ راى فيمه وتراثه نهبا لارادة القتل والتدمير • وما لبث هؤلاء الطلبة أن أحسوا بالغربة وبأنهم لاينتمون الى أى مكان ولا يعترف بهم تاريخ فى ظل الحضارة الأوربية • ذلك لان التناقض كان واضحا ، بل كان يزداد على مر الايام • **فما الذى تسعى اليه فرنسا من وراء عملية السلخ التى تطارد بها أبناء القارة ؟ وأين هى تلك الحرية المزعومة التى منوا بها فى بلادهم ؟ ألم يتهكم مونتسيكو فى « روح القوانين » على السود ؟ ألم يصفهم فولتير داعية الثورة فى «رسائل من أمابيد» بأنهم وحوش، وانه لايدرى ما اذا كانوا قد انحدروا من القردة أم أن القردة انحدرت منهم؟! ألم يستخف بهم بروسبير مريميه وموباسان ، بل وبلزاك فى قصصهم ؟**

ولم يكن من الغريب بالتالى أن تتشكل لحظة الوعى من خلال هذه الأسئلة والشكوك التى تؤكدها الحقيقة •• يقول لويس نكوسى ، وهو صحفى من جنوب أفريقيا ، معبرا عن هذه اللحظة :

« ان الوعى الافريقى يبدأ فى الحقيقة حين يصدم المرء اذ يكتشف أنه أسود • وليس ذلك فحسب، ولكن حين يصدم أيضا اذ يكتشف أنه ليس أبيض »!

وهكذا تحول الطلاب الأفريقيون فى مدينة النور الى ذواتهم ، بعد أن بثت فيهم أوربا الاحساس بالعدم نتيجة لونهم ، ولم يجد البعض منهم سوى الشعر يبثه آلامه وشكاواه • وأدرك معظمهم أن اللغة الفرنسية تتميز بطاقة تحليلية ودقة منطق وهى طاقة جعلتها تتفوق على غيرها من اللغات الاوربية فى القدرة الفائقة على التجريد دون التعبير عن المحسوس ، فى حين أن لغاتهم الافريقية بعيدة عن التجريد ، قائمة على التعبير المتكامل المحسوس • ومن ثمة كان المخرج هو ذواتهم فيما يكتبون أو يفكرون ، يمزجون فيها عالم الغربة والضياع بما اختزنوه من براءة وسذاجة وبساطة •

الدفاع الشرعى

وفى أواخر الثلاثينات تحول الى الفلسفة طالب آداب من جزر المارتينيك يدعى اتيين ليرو ـ وكان شاعرا ـ نتيجة محنة نفسية خرج منها بأن بلاده فى حاجة الى حل مشاكلها عن طريق العقل والتفكير • وقام ليرو بالاشتراك مع زميلين له ، هما جيل مونرو ورينيه مونيل ، بتأسيس مجلة أدبية أطلقوا عليها اسم الدفاع الشرعى •

Légitime Défense وقد كفانا شاعر السنغال ورئيس جمهوريتها ليوبولد سنغور مؤنة البحث فى أثرها فيما كتبه عنها فيما بعد قائلا :

« وكانت الدفاع الشرعى حركة ثقافية لامجرد مجلة ادبية • وقد استهلت نشاطها بتحليل ماركسى للمجتمع فى جزر الهند الغربية كشفت فيه النقاب عن أبناء البحر الكاريبى المنحدرين من أصلاب العبيد الزنوج الافريقيين وكيف عاشوا ثلاثة قرون فى حال مزرية كالتى تعيشها البروليتاريا • كما اثبت ليرو انه لم يكن بالوسع انتشالهم من محرماتهم والتعبير عن حالهم هذه الا عن طريق السيريالية »

غير أن ليرو لم يعش طويلا • فقد مات قبل أن يحقق أفكاره ، ورغم أنه اتخذ السيريالية أسلوبا للتعبير عن آرائه الا انها لم تثبت على يديه المفعول الذى كان يرجوه منها • غير أن جهده كان فى حد ذاته حافزا لزملائه على العمل ، وسلاحا استخدموه فيما بعد فى استئصال وصاية أوربا على أفريقيا •

وعن طريق هذه المجلة التقى ليوبولد سنغور بزميليه اللذين رافقاه فى رحلة الدفاع عن قارته ووطنه ، وهما ايميه سيزير الشاعر المارتينيكى وليون داما شاعر غيانا الفرنسية • وكانت الفترة الواقعة بين عامى ١٩٣٠ ، ١٩٣٥ حافلة بالتجارب والثراء بالنسبة لهؤلاء الشعراء الذين تعلموا الفرنسية رغم انوفهم وسط صرخات الموتى من أجدادهم وأهليهم • لكنها أوضحت تأثرهم البالغ بالشعراء الرمزيين من أمثال رامبو وفرلين ومالارميه، والسيرياليين من أمثال بليز سندرار وجيل سوبر فييل وجيوم أبولينير وغيرهم ممن كانوا أكثر قربا من غيرهم بالنسبة للافريقيين • وذلك لان الثلاثة الأخيرين فيما يقول سنغور قد أحسنوا الى الشعر الفرنسى حين ساحوا فى البلاد الاستوائية حيث جددوا طفولتهم ونهلوا من أنغامها وايقاعاتها ، فأثروا الشعر الفرنسى ، على الرغم من أنهم كسروا عنق البلاغة الفرنسية » •

غير أن هذا الثلاثي الموهوب المكون من سيزير، وسنغور وداما، مالبث أن جمع حوله كثيرين من أبناء القارة الذين يدرسون بمدينة النور، ومالبثوا أن أعلنوا على الناس رسالتهم الجديدة مستهلين اياها بقولهم : « **لسنا فرنسيين، انما نحن زنوج** » . وقد أعلنوا ذلك بحماس زائد، وتشددوا فى الدفاع عن قضيتهم، واشتقوا عنوانا لها أضافوه الى المعجم الفرنسى، وهو الزنجية Négritude .. تلك النزعة التى أصبحت «ميثاقا» التزم به معظم الشعراء الذين يكتبون بالفرنسية فى جنوب الصحراء الكبرى . **ويتلخص محتواها فى الايمان بافريقيا الام كمحاولة لاثبات الوجود الافريقى واعادة الثقة بالنفس التى افتقدها كل افريقى زنجى . فهى أداة لتحقيق الذات والوجود، وتعبير عن ارادة الوحدة الروحية لدى الزنوج، كما يقول سنغور، وضرورة تجميعهم تحت راية المطلب الجماعى من أجل استرداد كرامتهم الانسانية** . وبالتالى أخذت أشعارهم تلح على السمات والتقاليد الافريقية، وتزهو بالقارة والانتساب اليها، وتتغزل فيها بعشق ووله، فهى الامل الباقى بعد أن « ماتت أوربا صريعة الآلة، والمدفع » على حد تعبير سنغور فى احدى قصائده .

ولا بد أن نشير فى هذا المجال الى جهدين كان لهما أبلغ الأثر فى الثقافة الأفريقية بوجه عام وفى الشعر وزنجيته بوجه خاص، فيما وراء الصحراء الكبرى . ففى عام ١٩٤٧ أسس اليون ديوب بالاشتراك مع عدد من اخوانه السنغاليين وأبناء غرب القارة المقيمين بباريس مجلة « الوجود الافريقى » التى تصدر حتى اليوم وتتبعها دار نشر باسمها، وقد أسهمتا فى تعريف العالم بأجود ماأنتجه الأفريقيون من شعر ونثر بالفرنسية وغيرها . وفى العام التالى ١٩٤٨ أصدرت مطابع الجامعات الفرنسية مجموعة منتقاة من أشعار أبناء غرب أفريقيا، ومدغشقر، وقد أشرف على اعدادها وجمعها ليوبولد سنغور، وزكاها جان بول سارتر بمقدمة تحليلية مستفيضة جعل عنوانها : « **أورفيوس الأسود** »، وفيها انتصر للزنوج ووصفهم بالرسل، وقال ان شعرهم هو « وحده الشعر الثورى العظيم فى عصرنا » .

ويجدر بنا قبل أن نتحدث عن نماذج الشعر التى تبنت النزعة الزنجية هذه، أن نتوقف قليلا لنعرض ماجاء بالمقدمة الذكية التى كتبها سارتر . فقد استهل نصير حرية الانسان فى هذا العصر المقدمة بتحليل للوعى العرقى، وأبان انه وعى يتركز حول الذات السوداء، ويبتغى أن يكون منارة ومرآة فى وقت واحد . أما الزنجية لديه فهى الاعلان عن الذات، وهى ليست وجودا مباشرا فحسب، ولكنها تحولت فأصبحت تأملا لدى الزنجى . ثم يعرج على السيريالية وعلاقتها بالزنجية فيمتدح مافعله ايميه سيزير فى قصائده السيريالية التى جعلت للسيريالية وظيفة محددة محكمة الاطار، ويضيف بأن ألفاظ سيزير تشكل الزنجية تشكيلا ولا تنقلها نقلا مباشرا حرفيا كما يفعل المصور . وبالتالى فان الزنجية ليست موضوعا وليست فكرة مسطحة بقدر ماهى تركيب وأسلوب مشحون بالحمية والحرارة . بل انها ليست حالة أو مجموعة من الصفات بقدر ماهى موقف ايجابى يتخذه الزنجى من العالم، أو هى فعل ينبع من الالتزام الداخلى الذى يكشف عن نفسه بالالفاظ والاحاسيس، والصور .

ويمضى سارتر فى تحليله للزنجية فيقرنها بالعذاب الذى أخذه المسيح على نفسه من أجل البشر، ويؤكد أن الزنجى يتعذب، لا من أجل قومه فحسب، ولكن من أجل البيض أيضا، وان الزنجية لاتعنى ماهو كائن فحسب، ولكنها تمزجه بما ينبغى أن يكون، أى أنها وسيلة وليست غاية تقصد لذاتها، لانها تتجاوز هذه الذات وتسمو عليها فتصبح حبا وتركيبا أقرب الى الأسطورة رغم احتفالها بالالم، ورغم انها وليدة الشر الذى يعكس الوجه الحقيقى لمأساة السيطرة .

ويختتم سارتر حديثه القريب من حديث الشعر فيعلن أنه يعجز عن تحليل الزنجية لانها مزيج مركب، ولانها غامضة بقدر ماهى موحية، ثم يقرنها بالشاعر نفسه كجزء لايتجزأ منه، ويرى فيها انتصارا للنرجسية وانتحارا لنرجس فى آن واحد . وبالتالى فهى فى أساسها شعر خالص بكل ماتوحيه هذه الكلمة من معان .

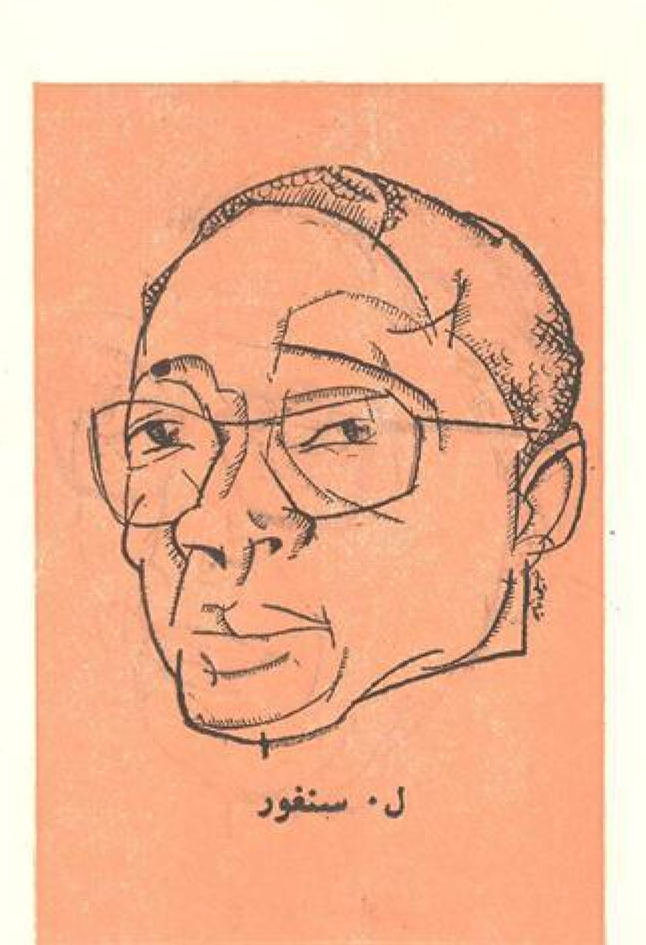
والحق أن سارتر قد أجهد نفسه فى فهم مايكتبه الافارقة الزنوج، وأثبت انه هو نفسه شهادة على هذا العصر، كما أن الزنوج شهادة على مأساة السيطرة والاستعمار، وكأنه بهذا قد محا ما ألحقه أسلافه من الكتاب والمفكرين بالزنوج من صفات وأفكار أقل ماتوصف به انها غير انسانية . والحق أيضا أن هذا «المنتخب» الذى يعد «بيان» النزعة الزنجية وانجيلها مايزال الى اليوم المحور الاساسى الذى تدور حوله أبحاث الشعر والنثر على السواء خارج مجال اللغة العربية فى قارتنا .

غناء أورفيوس :

ويستهل سنغور هذه المجموعة الفريدة بقصيدة لليون داما شاعر غيانا الفرنسية عنوانها : «**فى تلك الليلة أقبلوا**» صور فيها مأساة السيطرة وجعل الألفاظ تنطق بمعانيها، وفيها أيضا أحد أبعاد الزنجية كادانة لمأساة العصر . يقول داما فى

قصيدته ذات الشكل الهندسي القريب من موشحاتنا العربية :

في تلك الليلة أقبلوا ، حين
كانت
الطم
طم
تدوى من
لحن الى
لحن
الجنون
العيون
الجنون ، الأيادى ، الجنون
أقدام التماثيل
منذ ذلك الحين
كم منا
مات
منذ أن أقبلوا في تلك الليلة ، حين
كانت
الطم
طم
تدوى من
لحن الى
لحن
الجنون
العيون



ل· سنغور

الجنون ، الأيادى ، الجنون
أقدام التماثيل ·

ونحن هنا ازاء تجربة سيريالية تمثل لناجنون الرقص الأفريقي وصخبه اذ يدور مع دقات الطبول ، ثم يتوقف فجأة ويتحول أمام أعيننا الى قطعة من الآثار في متحف · ومع هذه الغرابة في الشكل ، والمحتوى الا أننا نحس بوقع المأساة من خلال كلمات بعينها مثل الطم طم ، الجنون ، العيون ، أقدام التماثيل ، الأيادى ·

ان الزنجية تجعل شعارها يلح دونما عمد على صورة أفريقيا قبل ان يدهمها الاستعمار ويشوه طهارتها ، وهو يسعى وراءها كمن يسعى وراء فردوس مفقود · فها هو داما أيضا في قصيدته الرائعة « العرائس السوداء » يبغض الفتيات البيض ويحاول الفرار منهن كما فر منهن سنغور في قصيدته « نيويورك » · يقول داما :

أعطني عرائسي السوداء

كيما أبدد
صورة الفتيات الشاحبات ، بائعات الهوى ،

الغاديات الرائحات
على درب سامى

ويقول سنغور اذ يقارن مانهاتن حي الموسرين في نيويورك بـ « هارلم » حي الزنوج المواجه من الناحية الاخرى للمدينة :

ليس ثمة صدر أم ، ولكن ليس سوى سيقان من النايلون ·

سيقان ونهود لا رائحة لها ولا عرق ·

وليس ثمة كلمة حلوة تقال ، لانه ليس ثمة شفاه ،

ولكن ليس سوى قلوب صناعية تعطى لمن يدفع بالنقد ·

ثم ينتقل الى هارلم قائلا :
هارلم ! هارلم ! هارلم ! الآن رأيت هارلم !

نسمة أذرة خضراء تنبعث من الأرصفة

التي حدثتها أقدام الراقصين الخافية ·

ان نساء مانهاتن لدى سنغور ليس سوى «تماسيح نفاذة الرائحة» · أما الحياة والخصب والرجولة ففي هارلم ·

ونعود الى قصيدة أخرى لداما بعنوان «الميزانية» حيث نراه يوازن بين أرباحه وخسائره ، اذ يعيش غريبا في عالم ينبذه دون أن يفصح ، فيسعى الى

استعادة عالمه الاصلى الذى يحس بمسئوليته ازاءه ٠٠ يقول :

أحس بأنى أضحوكة
اذ أرتدى أحذيتهم ،
اذ أرتدى سترات الطعام التى يرتدون ،
اذ أرتدى قمصانهم المنشاة ، ياقاتهم الورقية ،
اذ أضع على عينى عويناتهم وقبعاتهم المحبوكة المستديرة

أحس بأنى أضحوكة
اذ أرتدى ربطات عنقى التى لم تهيأ
لان تعرق من الصباح الى المساء
اذ أرتدى ملابسهم الضيقة كأقمطة الاطفال
ملابسهم التى توهن أطرافى
وتسلب جسدى جماله

والزنجية كذلك نزعة ذاتية كما أشار سارتر، فهى تثبت نفسها وتتجلى فى القصيدة الواحدة اسلوبا قبل أن تكون موضوعا ٠٠ يقول سيزير عنها :

زنجيتى ليست صخرة ،
ينطح صممها ضجيج النهار

زنجيتى ليست غشاوة من الماء الآسن
على عين الأرض الميتة

زنجيتى لا هى بالبرج ولا هى بالمعبد
فهى انما تغوص فى لحم الأرض الاحمر
تغوص فى لحم السماء المحترق
وبالحاحها الدائب
تخترق الخور المعتم ٠

ففى هذه السطور يؤكد سيزير الصفةالدينامية لمفهوم الزنجية ، فهى سلوك وصيرورة ايجابية ، وقوة دينامية تتم بصبروعناد ، فى الارض والسماء والعناصر ٠ والزنجى يبحث عن وجوده المطلق الحق ويسعى الى تحقيقه سلوكا قبل أن يكون فكرا ٠ **لكن هل معنى هذا انها نزعة عنصرية ؟** لقد نفى سارتر ذلك ، فهى « **عنصرية مناوئة للعنصرية** » ان صح أن يكون الحال ، وهى لحظة السلب كرد فعل لقضية امتياز الرجل الابيض ٠ وبالتالى فهى القضية الضدية التى تؤدى الى القضية التركيبية النهائية القائلة بالانسانية العامة بلا عنصرية ٠

وأفريقيا بهذا المفهوم نراها داخل الشاعر : يحرس ذكراها ، ويزهو بانتسابه لها ،ويتغزل فيها عاشقا متيما بلونه الأسود الذى أحبه نكاية فى اللون الابيض ٠ فداما يريد عرائسه السوداء ، وزميله أرماتو يصف الهه بالسواد وبانه غليظ الشفتين مجعد الشعر ، وسنغور يرى فى المرأة السوداء كل شىء فى حياة الانسان ٠

ولعل أحدا من شعراء هذه النزعة لم يصورها كما صورها سنغور الذى لم يكتف بالتصوير ، ولكنه حاول أن يفلسفها وأن يجد لها مبررا موضوعيا ، فأوضح أن شعراء الزنجية انما يتبنون مذهب « الحضارة العالمية » والانسانية ، فهم لا يعرفون الحقد بقدر مايحلمون بعالم يتسع لكل البشر ، وهم قد خاضوا ضمير العالم فى وقت لم يكن لديهم فيه سلاح سوى الكلمة ، حاملين شعار « الاخوة والحب والأمل ٠ »

أما فى شعره فقد ألح سنغور فى دواوينه الخمسة على الزنجية،وتجلت لديه فى كثير من أبعاده، فهو يعتد بمعتقدات قومه ويحترمها ، ويدين « **الأيدى البيضاء التى حشت البنادق ودمرت الممالك ،ودفعته الى العزلة ،واجتثت الغابة العذراء كيما تصنع منها فلنكات للسكك الحديدية** » ٠ وينادى الأقنعة ويمجدها فى قصيدة مستقلة ، بعنوان « صلاة الى الأقنعة » ٠ وهو معتز بنفسه ، وقومه الذين يعدهم « **الخميرة التى يحتاج اليها الدقيق الأبيض** » ، بل انه يقول فى قصيدته عن الأقنعة هذه :

من ذا سوانا يعلم العالم النغم

حين تقضى عليه الآلة والمدفع ؟

خبرونى من ذا سوانا يعيد لأصحاب الأمل الممزق ذكرى الحياة ؟



ج٠ب٠ سارتر

كذلك لايكف سنغور عن استعادة ذكرى أسلافه مذكرا قومه بعظمتهم ، مستحضرا أرواح الموتى الذين رفضوا الموت ثم أجبرهم المستعمر عليه . يقول :

أواه ياموتانا !

احموا أسطح باريس فى ضباب الأحد
الأسطح التى تحرس موتاى
حتى أنزل الى الشوارع من الأمان الخطر لبرجى

كيما أنضم الى أخوتى ذوى العيون الزرق
وأصافحهم بيد صلبة .

وينادى نيويورك قائلا :

انى أقول لك : دعى الدم الأسود يجرى فى دمك يانيويورك

حتى يجلو الصدأ عن مفاصلك الصلبية ، كأنه زيت حياة ،

حتى يكسب جسورك حنية الردفين وليونة الزواحف .

ولئن كان سنغور وسيزير وداما هم أبرز ثلاثة تبنوا النزعة الزنجية من شعراء أفريقيا الذين يكتبون بالفرنسية ، الا اننا نجد كثيرا من سمات هذه النزعة ممثلة فى أشعار غيرهم كبيراجوديوب ودافيد ديوب السنغاليين ، كما نجد بعضها فى الشعراء الذين يكتبون بالبرتغالية رغم أن شعرهم كله ينم عن حزن وضياع كاملين نتيجة لعسف البرتغال واضطهادها . أما فى اللغة الانجليزية ، فالاعتداد بالزنجية ليس كبيرا . يقول ازيكيل مفاهليلي وهو من أبناء جنوب القارة :

« ان الزنجية بالنسبة لنا فى مجتمعات متعددة الأجناس لاتعدو أن تكون بدعة وحديثا يلوكه المثقفون . وبالطبع لم يكن من سوء حظنا أن نتلقى العلم فى الخارج ، وأن نذوب مثلما حدث لأصدقائنا المتحدثين بالفرنسية »

والحق أن أورفيوس ، الموسيقى الذى أبدعت فى تصويره أساطير الأغريق ، لو عاش بيننا اليوم ، واستمع الى هؤلاء الشعراء الذين هزوا ضمير العالم لانضم اليهم من فوره ، ولكان الجماد والنبات تحركا خلفه كما كانا يتحركان حين يعزف الحانه فى الاسطورة اليونانية .

افريقية الزنجى الامريكى

لكن ماعلاقة زنوج أمريكا بهذه النزعة ؟ لقد حاولوا أن يتعرفوا على أفريقيا فى مطلع هذا القرن باعتبارها مهد أجدادهم . بل ان الاحساس بالافريقية ظهر لدى الزنوج الامريكيين فى وقت مبكر ، وخاصة فى شعرهم . فكأن الآية انقلبت ، وأصبح فى أمريكا نزعة الى الافريقية وفى أفريقيا نزعة الى الزنجية . والثابت أن زنوج أمريكا رغم تحمسهم المبكر للقارة الافريقية الا انهم مالبثوا فى فترة مابين الحربين أن «تأمركوا» شيئا فشيئا . ويعتبر الشاعر الزنجى الامريكى لانجستون هيوز من أوائل قومه الذين ألحوا على انتسابهم لافريقيا الأم بقصيدته المشهورة « الزنجى يتحدث عن الانهار » التى كتبها عام ١٩٢١ ، ومنها :

لقد عرفت أنهارا

عرفت أنهارا قديمة قدم العالم

أكبر سنا من جريان الدم الانسانى فى الشرايين البشرية

لقد شبت روحى عميقة كالأنهار

واستحممت فى الفرات حين كان الفجر نديا

وابتنيت كوخى على شاطىء الكونغو الذى كان يهدهدنى حتى أنام

وألقيت بصرى على النيل فشاهدت الأهرامات تطل على .

غير أن هيوز مالبث بعد ذلك أن انشغل بقضية الزنوج فى امريكا مثلما فعل زملاؤه من أمثال ريتشارد رايت ورالف اليسون وجيمس بالدوين الذين اعتبروا أنفسهم مواطنين عالميين لاتحدهم حدود قارة أو أخرى ، وهم أيضا لم يعانوا من سيطرة أو استعمار كما عانى أخوانهم فى افريقيا .

●●●

والحق أن النزعة الزنجية قد أثرت فى مجرى الشعر المكتوب بالفرنسية وراء الصحراء الكبرى ردحا من الزمن يصل الى ثلاثة عقود ، من ١٩٢٠ الى ١٩٥٠ تقريبا ، ثم أخذ أثرها يتضاءل رويدا رويدا مع تحرر المستعمرات وعودة الحرية السليبة . وقد فطن سارتر الى ذلك فقال فى مقدمته المذكورة ان الزنجية تعبير عن لحظة تاريخية من نوع خاص ، وأن هذه اللحظة سجلت انطلاق الجنس الاسود نحو التعبير عن الثورة على السيطرة والتسلل الابيض .

ولئن كانت هذه النزعة قد طغت على شعر الأفريقيين الذين استخدموا اللغة الفرنسية ، ولئن كانت قد أشاعت السواد فى شعرهم ، الا أن مايكتبه الأفريقيون اليوم من شعر فى هذه المناطق يؤكد

عودة الشعر الى نبعه الصافي الاصيل ، حيث الانسان مجرد من كل امتياز ، وحيث جنسه مجرد صفة تلحق به . فلم تعد اللعبة سوداء كما كن يطالب بها ليون داما ولم يعد الاله أسود غليظ الشفتين كما رآه أرماتو ، كما لم تعد المرأة السوداء التي تتدثر بلون هو الحياة هي كل شيء فى حياة الانسان الافريقي اليوم . ذلك لان افريقيا قد استردت عافيتها وعادت تؤكد وجودها من جديد ، وفتحت النوافذ والأبواب أمام كافة التجارب والتيارات الانسانية . وما شعر الأمس الا شهادة على مأساة السيطرة ، والاستعمار ، ودافعا الى بناء اليوم وحركته .

« على شلش »

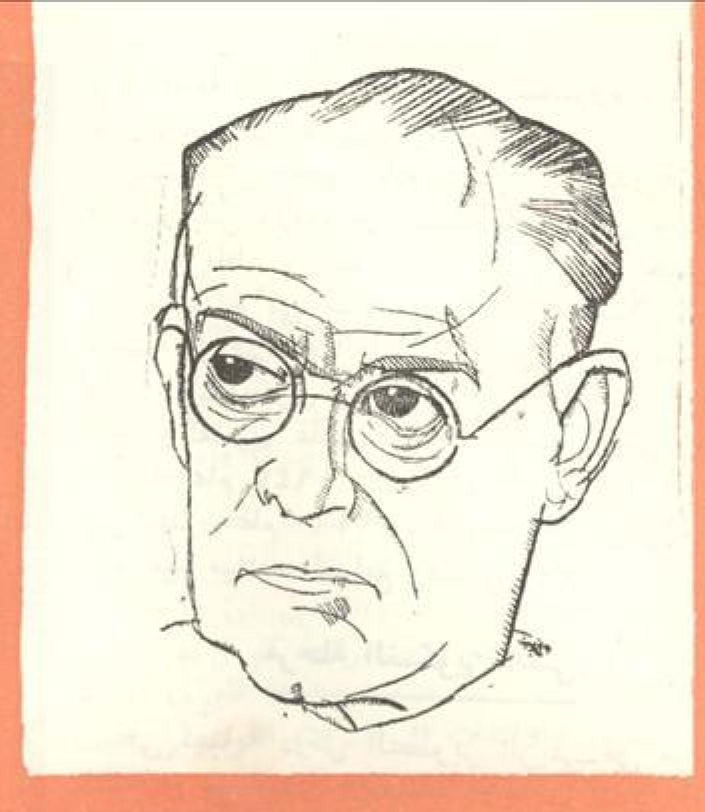
جحيم بيراند للو

« الحلم والوهم ثم اللاشيء بأبدينه السوداء الباردة » هذه جميعا هي المعاني التى تدور عليها مجموعة بيراندللو القصصية التى صدرت أخيرا ، والتى قام باختيارها وترجمتها والتقديم لها الناقد الانجليزي فردريك ماي ، ولقد حرص البروفسور ماي فى اصداره لهذه القصص القصيرة التى ألفها كاتب ايطاليا المسرحي على ابراز نظرة بيراندللو العقلية الى الحياة بما تنطوى عليه هذه النظرة من سخرية وكآبة . لذلك جاءت هذه القصص التى أحسن اختيارها شرحا وتوضيحا للموضوعات الاساسية التى أقام عليها بيراندللو مسرحياته ... لغز الذات البشرية ، استحالة الاتصال بين الناس ، العزلة التى نعيش فيها جميعا ، الرفاهية بصورها المثالية التى لازلنا نغرق فيها أنفسنا على الرغم من سخف الامل ولا معقوليته .

هذه الصراحة وان كانت موجعة يجسدها لنا بيراندللو فى هذا الحوار الرائع : « أنظر هنا .. هنا تحت شاربي ، ألا ترى سوى العدم واللاشيئية ، هذه بقعة حمراء ؟ أتعرف ما اسم هذه البقعة ؟ اسمها الموت ! . الموت الذى غرس هذه الزهرة فى حلقي ، انني أقول لك دعها يا صديقي ، دعها فلسوف ألاقي حتفي فى مدى تسعة أشهر أو عشرة » من قصة « الرجل والزهرة فى حلقه» . ويجسدها أيضا فى هذا الحوار : « ان المشكلة لتنشأ عندما تحاول أن ترى من الخارج ماهو الغرض من كل هذه الميول والرغبات والمشاعر والغرائز التى أذعنت لها فى أعماق نفسك لا لشيء الا لانك خلقت بها ولا تملك الا أن تستجيب لها . ولانك على وجه التحديد تحاول أن تجد مايبررها خارج ذاتك فانك لن تجد لها مبررا على الاطلاق ، تماما كما انك لن تجد فى داخلك سوى العدم واللاشيئية ، هذه اللاشيئية هى التى توصل اليها نيقولا سيكس وهى التى ينبغى أن تكون محور التفكير الفلسفي» (من قصة تدمير انسان) .

ويبدو أن بيراندللو يريد أن يقول من خلال كلمات البروفسور ماي انه مادامت الحياة جحيما لا يطاق فليس أمامنا جميعا الا أن نضحك ضحكة كبيرة ، ولكنها ضحكة رقيقة مهذبة تخرج من بين الشفاه لان بيراندللو لم يكن ذلك الساخر الهازىء الذى كأنه سرفانتس أو اتاللو سفيفو . والظاهر اننا لا نتفق مع البروفسور ماي فى قوله ان هذه القصص القصيرة تنتمي الى طبيعة عالمنا غير المتكامل لان السؤال الذى سرعان ما يبزغ هنا هو على أى نحو نحن أنفسنا غير متكاملين ؟ ..

والبروفسور ماي يشبه بيراندللو بالأرض الأم التى تحمل الكثير من الآلام والاحزان ولا يسعها الا أن تحتمل وتحاول .. أو على حد تعبيره : « كان ثدياً أنا وايل والسرطان الذى يأكل فيهما كأنهما ثديا بيراندللو ، أو ثديا الام » . وعند بيراندللو أنه ربما لم يكن هناك من يقين فى الحياة الا أن يكون يقين الوهم ، ولا سبيل الى الخروج من هذا الوهم الا بالعمل ، ومن هنا رأينا انتاج بيراندللو الخلاق يتراوح بين العمل والحياة وهو ما عبر عنه بيراندللو بقوله : « اما أن تحيا حياتك واما أن تدونها » . ولقد أنتج بيراندللو ما يقرب من (٢٣٣) قصة قصيرة فيما عدا مسرحياته ، وكلها تدور حول الآلة الذهنية التى تدعو الى القلق والحيرة ، وعلى ذلك جاءت هذه المجموعة القصصية حاوية لأهم ماكتب بيراندللو من قصص لا لشيء الا لأنها تعيد بناء هذا العالم العجيب .. هذا الجحيم الذى لا يطاق .. جحيم بيراندللو ..



● من خلال دراسة أعمال محمود سعيد والكشف عن جوانب الجمال في فنه نستطيع أن نتعرف علي تطور الحركة الفنية في مصر ، فتاريخه هو تاريخ التصوير المعاصر في بلادنا .

محمود سعيد والفن المصري الحديث

صبحي الشاروني



فتــاة على الكرسى

محمــــود سعيد فنان أجمع الــــكل على روعة انتاجه ، وقدرته على التعبير عن الجمـــال المصرى وصياغته فى لوحاته . **ومن خلال دراسة أعماله والكشف عن جوانب الجمال فى فنه نستطيع أن نتعرف على تطــور الحــركة الفنية فى مصر .. فتاريخ محمود سعيد هو تاريخ التصوير المعاصر فى بلادنا** وقد تطور الفنان وتنوعت الموضوعات التى تناولها ولم يجمد أبدا خـــلال ٤٥ عاما من الممارسة المتصلة للتصوير الزيتى ..

خلال هذه الفترة الحافلة بالانتاج الفنى تنوعت موضوعاته ، فرسم المناظر الطبيعية والصـــور الشخصية والناس الشعبيين وسجل الموضوعات الشعبية « الذكر » ، « الصيد العجيب » ، «الدفن» والحياة الريفية كما فى لوحاته « الشــواديف » و « أمومة » و « حمام الخيل بالمنصورة » ، كمـــا تناول الرسم العارى وأبدع فيه ..

لقد عاش محمود سعيد فى الاسكندرية وكان أبوه رئيس وزراء أو كمــــا كان يطلق عليه فى زمانه « ناظـــر نظار » وعاش فى حى بحرى ، وتولد عنده فى شبابه حب الفن ولــكن أسرته وجهته الى دراسة القانون .. فى جو الاسكندرية وبين بنات بحرى والحياة المرفهة العائلية .. وبين الفن والقانون عاش فناننا الكبـــير حتى اعتزل القضاء عام ١٩٤٧ .. ونال أول جائزة تقديرية فى الفنون عام ١٩٦٠ ثم مات فى ٨ أبريل ١٩٦٤ يوم عيد ميلاده السابع والستين ..

مرحلة التــكوين الفنى

فى شبابه درس التصوير الزيتى فى مرســم زنانيرى على أيدى الاساتذة الاجانب الذين أقاموا فى الاسكندرية .. وكان يسافر الى الخـــارج فى أجازته الصيفية ليطوف بمتاحف أوربا ويطلـــع على آخر ما وصل اليه الفن هنـــاك من تعدد فى الاساليب .. وفى عام ١٩٢٠ رســـم لوحتـــه « الغسيل فى حدائق القبة » ..

فى هذه اللوحة جرب الفنان الطريقة التأثيرية التى كان يستخدمها « فان جوخ » فى التصوير .. فالالوان ذات ســـمك وتخانة .. وهى من الانبوبة مباشرة بغـــير مزج ولكن تجاور البقـــع اللونية الصغيرة يوحى بلون جديد هو ما يقصـــد اليه الرسام ..

وهذه الطريقة فى التصوير الزيتى كانت دائما أنجح الطرق فى نقل الاحساس بحرارة الشمس ووهجها .. ونحن لا نجد بين أعمال محمـــــود سعيد كلها بعد ذلك لوحة أخرى عالجها بهـــذه الطريقة الخاصة بفان جوخ .. هل كانت هـــذه اللوحة مجرد محاولة واحدة ؟ .. أم أنها تجربة فى استخدام الاسلوب التأثيرى عامة ؟؟

ان هذا الاسلوب يشيع فى أعمـــال محمود سعيد الاولى .. ولا شك أنه تأثر خلال رحلاته الصيفية بأعمال رمبرانت أقدم التأثيريين ثم فنانى الفلاندر .. وكذلك أعمـــال الفنانين الايطاليين الاوائل .. فهناك مجموعة من اللوحات اتبع فى رســـمها طريقة رمبرانت باظلام الخلفية واظهار الاشكال الثانوية من خلال هذه الظلمة مع التركيز بواسطة البقع اللونية المضيئة والبراقة على الاجزاء الرئيسية فى اللوحة والتى يرغب الفنان فى تقديمها عن غيرها بواسطة هذه الاضاءة القوية .. ومن أمثلة هذا الاسلوب لوحته التى رسمها لوالدته فى هذه الفترة المبكرة من حياته الفنية ..

مرحلة التطلع الى الفرعونية

فى أوائل القرن العشرين كان الطريق الوحيد لممارسة الفن فى بلادنا يمر بالخبرة الاوربية .. فالاساتذة أجانب والثقافة غربية .. والفن فى الغرب له تاريخ متصل .. أما فى مصر فمنذ حمل سليم الاول الصناع المهرة الى عاصمة حكمه فى الاستانة عند غزوه لمصر منذ ثلاثة قرون ، وحتى أوائل القرن الحالى وجدت هوة لا نستطيع أن نقول أن ثمة فنا تصويريا مصريا قام خلالها .

ولكن لم تلبث الثورة المصرية ضد الاستعمار ان اشتعلت عام ١٩١٩ وانتشرت فى أعقابها مفهومات سياسية دفعت المثقفين الى الاتجاه الى التراث والبحث عنه واستخراجه ثم تركيز الاضواء عليه والاعلاء من شأنه .. **وهكذا ظهرت الدعوة الى المصرية والالتفات الى التراث الفرعونى بغناه الذى لا يحد ، وعراقته وأصالته التى سادت خلال الفن من السنين .. وكان هذا التراث منهلا للفنانين ومادة للسياسيين والمفكرين ..**

هكذا كانت الروايات الاولى للروائى المعاصر نجيب محفوظ فرعونية ، والمثال مختار فى تمثاله « نهضة مصر » مثل مصر بفلاحة ترفع النقاب معتمدة على أبى الهول . ومحمود سعيد استجاب لهذه الدعوة وراح يتطلع الى الفن الفرعونى محاولا استيعاب قيمه منها ..

لكن حظ مختار كان أسعد من حظ محمود سعيد .. ذلك أن الآثار الفرعونية فى معظمها مجسمات .. ومختار كمثال استطاع أن يتبلور بسرعة ويرتكز بكل ثقله على تراث واضح محدد كبير .. أما محمود سعيد فلم يجد فى التصوير الفرعونى ما يغنيه تماما عن التطلع الى التصوير الاوربى .. ذلك أن المصور الفرعونى كانت مجموعته اللونية محدودة ، وكان عمله قاصرا فى معظم الاحيان على تلوين النحت البارز الذى يعمله المثال ، أو بتعبير أكثر دقة كان الفنان يلون تماثيله أو رسومه البارزة على الجدران ونادرا ما وصلت الينا رسومه على السطح المنبسط .. وكان التجسيم بالنحت عند الفنان الفرعونى ، ولم يسلك الى التجسيم طريقة التظليل أو التدرج اللونى .. كل ذلك يرجع الى العقيدة التى سادت فى تلك العصور ..

لهذا كانت مهمة محمود سعيد أصعب من مهمة محمود مختار رغم أن كليهما تطلع الى تراث واحد .. ومع هذا فقد نجح محمود سعيد فى مهمته فهو عندما تخطى مرحلة الأخذ الواعية الارادية من الفن الفرعونى .. عندئذ قدم أروع أعماله ..

فى لوحته « الشواديف » نجده يكون لوحته على أساس التكوين « الهرمى » ولا يراعى المنظور بدقة فى حجم الرجلين اللذين يعملان فى تحريك الشواديف بعكس بقية عناصر اللوحة التى راعى فيها المنظور والبعد والقرب بدقة .. ثم أن رداء الرجال منقول عن ملابس الفراعنة وليس عن الفلاح المصرى فى القرن العشرين .. لكنه رسمهم فى حركة عنيفة وهو مالم يفعله الفنان المصرى القديم .. وكذلك « الجحش » الذى فى مقدمة اللوحة مأخوذ بنفس وضعه ووقفته تقريبا عن رسوم الفراعنة .. أن هذه اللوحة تمثل خير تمثيل مرحلة التأثر الارادية الواعية بالفن الفرعونى ، وهى ليست نقلا حرفيا فالفنان يستخدم ألوانه الخاصة ويراعى المنظور فى توزيع معظم عناصره ويهتم اهتماما متساويا بكل جزء فى اللوحة بما فى ذلك المنظر الخلفى البعيد ويحكم التكوين **ولكنه يشارك فى الحياة الفكرية** ويتحمس للدعوة لاحياء التراث الفرعونى ويطبق ذلك فى فنه بما يتفق وشخصيته الفنية ..

معالم الشخصية المصرية

بنات بحرى .. والتراث الفرعونى . وخبرة المصورين الاجانب .

الواقع . والتراث والخبرة .. عندما جمعها سعيد فى لوحاته قدم شيئا خاصا به .. خاصا بمصر أصيلا فى فن التصوير .. لقد حقق تكوينات محكمة للغاية .. ليست حسابية كتكوينات زميله المعاصر له « ناجى » .. ولا تقليدية سبق أن طرقها غيره من الفنانين .. وانما تكويناته بسيطة مدروسة بعناية .. فكل جزء فى لوحاته مستريح فى مكانه ومريح للعين .. ولوحته الكبيرة « المدينة » مثال لذلك .. لقد رسمها عام ١٩٣٧ وجمع فيها .. بنات بحرى وبائع العرقسوس وحاملة القلل والحمار والمراكب الشراعية . وسنوضح مميزات هذا التكوين عند الحديث عن تكويناته عموما .

ولكن المسألة لا تقتصر على التكوين المحكم فقد نجح محمود سعيد فى أن يضمن لوحاته شاعرية ورقة غير محدودتين ، وفى أعماله شىء يشبه الشعر ، وفى لوحته « أمومة » يتضح بجلاء هضمه لخبرة الفنان الاوربى ، فأثر الفن الفلمنكى يتكشف من خلالها .. وأمومة العذراء مع المسيح تتكشف من ثناياها ، كذلك يتضح هضمه للفن الفرعونى وتمثله له فى اتقانه لرسم الحمار .. كل هذا من خلال شخصيته الذاتية .. الأم تحتضن ابنها فوق الحمار الذى يعبر الجسر والنخيل اسطورى كأنه يلبى نداء أغنية القرية الشعبية « ياجريد النخل العالى طاطى ورد السلام » والحقول والسماء وجميع عناصر اللوحة تكتنفها الظلمة التى تضفى

عليها شاعرية وحساسية ورقة تجذب المتأمل للاستغراق الممتع .. أما سطح اللوحة ففيه غنى يصبو اليه كثير من المصورين المعاصرين فالالوان الوضاءة المشعة تضىء من خلال الظلمة التى تكتنفها .. **لقد انتقى لرسم لوحاته لحظة الغسق وهى لحظة تضفى على الالوان والوجوه والاشكال شاعرية ورقة تدفع المتذوق الى معايشة الفنان فى لحظة ابداعه للعمل الفنى ..**

وفى لوحته « الدعوة الى السفر » ١٩٣٢ التى تعتبر بحق أروع أعماله حقق الفنان فى الوجهين كل ملامح الشخصية المصرية وما يعتمل فى نفوس المصريين من تهيب للسفر ترسب فى أعماقهم منذ آلاف السنين ، ورغبة العشاق فى الابتعاد عن كل الناس بالسفر ..

وتقف الى جانب هذه اللوحة لوحاته . « ذات الجدائل الذهبية » و حاملة « القلل » فهى قمم محمود سعيد ومن قمم فن التصوير فى بلادنا ..

فى هذه المرحلة من فن محمود سعيد اكتشف الفنان اللون النحاسى للبشرة المصرية وحققه فى تصويره .. بشرتنا عندما نحيا شهرا أو بعض شهر على شاطىء الاسكندرية وما يكتسبه لونها من تعرضها للشمس والبحر والهواء وهو اللون الذى اكتسبته بشرة أهالى الاسكندرية الذين يتعرضون للشمس خلال عملهم وكدحهم طوال النهار ..

هنا حقق محمود سعيد الشخصية المصرية ونجح فى ابراز هذه الشخصية وسجل ملامحها ولون بشرتها .. وحقق العالمية فى فنه من خلال هذه المحلية ..

المرحلة الاخيرة لفن محمود سعيد

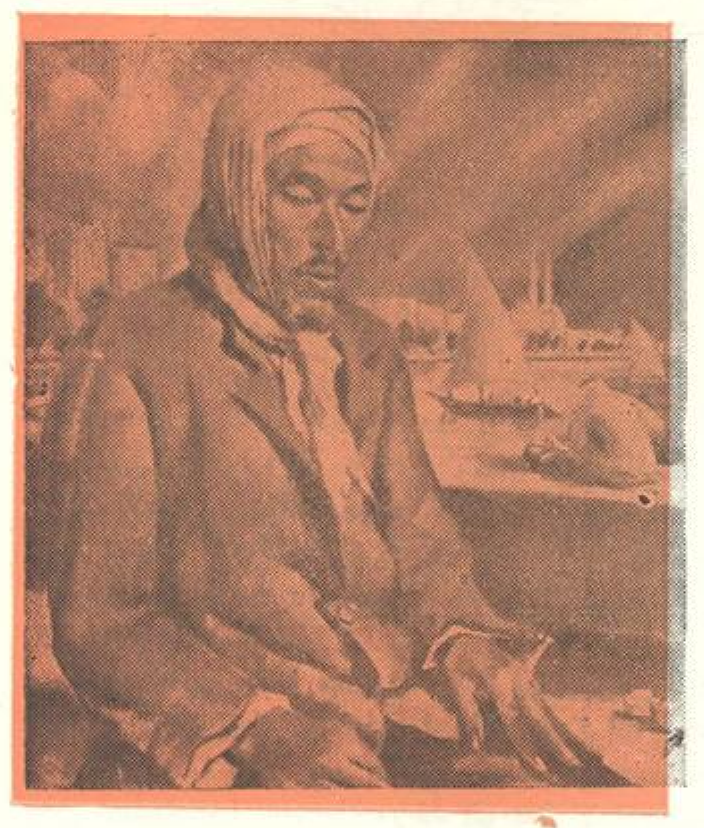
لكن محمود سعيد فى مرحلته الاخيرة غلبته نزعة ارستقراطية فاتجه الى الفانتازيا التى تتجلى فى رسم المناظر الطبيعية مثل لوحته « مناجم الفوسفات بالقصير » عام ١٩٦٣ حيث الزخرفة والخيال .. اننا نجد بين أعمال محمود سعيد لوحة مقطوعة الصلة تقريبا بكل مثله الفنية هى لوحته « ضاحية باستكهولم » التى رسمها كما يرسمها أى فنان ولد هناك ، ورسومه فى رحلته الاخيرة الى اليونان عام ٦٣ ، ٦٤ تدفعنا الى الظن بأن الفنان كان يجتاز مرحلة انتقال سلك اليها بالمرور بنقطة البداية .. بداية دراسته الفنية على أيدى الفنانين الاوربيين فى محاولة للتعرف على المنبع الذى استلهم منه أساتذة صباه .. ولكننا فقدنا هذا الفنان المبدع قبل أن يتم عبور مرحلة الانتقال هذه ..

التوتر الخصب فى حياة محمود سعيد :

بين القضاء والفن ..
بين التصوف والرسم العارى ..
بين الحياة الارستقراطية المرفهة وبنات بحرى
بين أوربا ومصر ..

بين هذه المتناقضات عاش الفنان معظم فترة انتاجه الفنى .. وفى عام ١٩٤٧ تخلى عن كرسى القضاء ولكن هذه المتناقضات لم تحل تماما رغم تغلب الجانب الارستقراطى - بدرجة ما - على فنه فى أخريات أيامه .. ومع هذا كان التوتر الذى تخلفه هذه المتناقضات توترا خصبا للغاية وفى قمة هذا التوتر بين أعوام ١٩١٤ ، ١٩٤٧ أنتج محمود سعيد أجمل وأروع أعماله .

ففى أعوام ١٩٢٤ ، ١٩٢٦ رسم لوحتى «الدفن» و « الرسول » وبعدها بحوالى عشرين عاما رسم لوحتيه الخالدتين العاريتين « على الاريكة الخضراء » و « على الوسائد » ورغم هذا الفارق الزمنى الكبير الا أنه فى لوحتيه العاريتين وفى جميع أعماله التى تتناول الطبيعة الحية كان يغطى العورة .. أو يرسم المرأة فى وضع يخفى هذا الجزء .. فبقايا التصوف وفكرة العورة لم تفارقه أبدا . ولوحاته للارستقراطيات رسمها بأسلوب مختلف نوعا عن أسلوبه فى رسم بنات بحرى والخادمات . فالفنان عندما يرسم بنات طبقته يرسمهن فى كامل بهرجتهن . فيظهرن أقل دفئا وأميل الى الاكاديمية مصورا اياهن كما يردن أن يظهرن ومبرزا قيمهن الجمالية الخاصة .. وهو بهذا يقصد الى ابراز شخصياتهن ..



الشحاذ



نزهـــة

أما في رسومه للنسوة الشعبيات فهو يحقق فكرته الخاصة عن شخصياتهن ، والفنان هو الذى يختار اللحظة والجلسة والتعبير الذى يسجله فى عملـــه الفنى فهو يعيش معهن مبرزا اهتمامهن واحتفالهن بالجنس كما يبرز صارخا من خلال ملامحهن الخشنة .. وقد نجح الفنان فى تأكيد غجريتهن بما فيها من دعوة وتحد كلوحته « فتاة على الكرسى » و « ذات العيون العسلية » ..

ان هذا الازدواج فى فنه يوضح مدى ما كان يبذله الفنان من جهـــد ليعايش نماذجه ويحقق بأسلوبه الخاص مميزاتها مستهدفا نقل مايحسه نحوها الى المتذوق .. وفى نفس الوقت يوضح مدى التوتر الخصب الذى كان يعتمل فى أعماق الفنان .. وأشكال التجسد الفنى لهذا التوتر . وبين سفره الى الخارج ، الى لبنان واليونان وغيرهما من البلدان الاجنبية من ناحية وحياته فى مصر . فى مرسى مطروح واسوان والمكس .. من ناحية أخرى، نجد الازدواج فى رسومه للمناظر الطبيعية .. فهناك بعض مناظر طبيعية رســـمها وكأنها بريشة فنان اجنبى كلوحته «ضاحية باستكهولم» عام ١٩٥٧ .. هـــذا **فى حين أنه رسم المناظر** المصرية بكل دفئها وضوئها واصالتها .. وفى هذا امتـــداد لطريقته فى رســـم الارستقراطيات والشعبيات ..

ثنائية العناصر فى تكوينات الفنان :

تعتمد معظم لوحات محمود سعيد على التوازن بين شكلين متشابهين .. ثم يربط الفنان هـــذا التكوين الزوجي بعنصر مفرد ، هذا العنصر هو ما يسميه الفنانون بمفتاح اللوحة . ومن المرجح أن هذه الثنائية فى التكوين غير ارادية ، كما أن هذه الثنائية فى التكوين ليست قيدا صارما انما هى طابع عام على لوحاته التى تعالج موضوعات .

وأوضح مثل لهذا الاسلوب فى التكوين لوحته « الســـابحات » . وهى لوحـــة تذكرنا فى طريقة معالجة الاشكال ببدايات فن التصوير فى ايطاليا حيث الاهتمام بالاستدارة والتدرج اللونى ، ولم يغط الفنان العورة فيها معتمدا على غرابة طريقة التشكيل التى نزعت منهن الاغـــراء الجنسى .. وحلول هذه اللوحة التى رسمها عام ١٩٣٤ تقوم بوضوح على الثنائية .. ففى كل جانب من اللوحة يظهر فرع من شجرة رغم اختلاف حجم كل فرع .. والجرة فى هذا الجانب تقابلها جرة فى الجانب الآخر .. والمناشـــف واحدة هنا وثانيـــة هناك ، والسابحات يظهر منهن اثنتان يديران ظهريهما ،

وتكاد تتقابل أعضاؤهما مع اختلاف قليل في درجة مواجهة ظهر كل منهما لنا ·· وفي وسط اللوحة تقريبا ومن أسفلها الى قمتها تواجهنا السابحة الثالثة وأعضاء جسمها الزوجية تكمل التوازن الثنائي ·· اليدان والرجلان والثديان ·· الخ ·· لقد اعتمد محمود سعيد على البساطة الشديدة في حل تكويناته مع حذر واع من التماثل الممل ·

وفي لوحته الكبيرة «المدينة» نجد نفس الطريقة في التوازن ·· فالمنزل في أعلى الصورة الأيمن يقابله منزل في أعلاها الايسر وشراعا المركب هنا أمامهما شراعان في نفس حجميهما تقريبا هناك ، وبائع العرقسوس حاملا جرته في يمناها الاسفل يقابله الحمار وراكبوه في يسراها الأسفل وبنات بحري يتوسطن اللوحة ثم بعض العناصر التي تكسر التماثل الممل ·

الحيوانات عند محمود سعيد

رسم محمود سعيد الحيوانات بطريقة فريدة ، متميزة ·· ففي لوحته السيرك رسم الحصان واقفا على قائمتيه الخلفيتين وأمامه على البعد راقصة ، والفنان يحقق في هذه اللوحة علاقة انسانية فيها من الجنس شيء كثير بين الحصان الذي يرقص والمرأة التي ترقص ·· ونفس الشيء في حمام الخيل ، بالمنصورة ·· لقد ترجم الفنان احساسه بالعلاقة بين الحصان والمرأة ·

وهناك لوحة غريبة رسم فيها الحصان في حركة عنيفة ولكنه أقرب الى الدمى الخشبية ، هي لوحة « ماري جرجس والتنين » أما التنين فظهر هزيلا جدا وأقرب الى الكاريكاتير ·

وفي لوحة « القط الأبيض » يبرز الفنان العلاقة



على الوسائد

بين بنات بحري والقطط ، والقط هنا كالدمية منتوف الشعر بنفس الطريقة التي تتبعها النساء الشعبيات في ازالة الشعر ·· ولكنه يشبه في ثنيات جسمه ووقفته المتحديه نفس النساء الملفوفات في ملاءاتهن والخط هنا هو مفتاح اللوحة فهو يقف منفردا في حين تتزاوج العناصر الاخرى · فكل امرأتين متجاورتين والمرأة التي في اقصى اللوحة الايسر يوازنها الرجل الذي يدير لنا ظهره والجالس في اقصاها الأيمن ·

أما الحمار في رسوم محمود سعيد فهو من عناصره المحببة ويظهر في عدد كبير من أعماله ·· وأجمل حمار رسمه في لوحته الشواديف التي يظهر فيها جحش صغير في مقدمة الصورة أبيض مغسولا ، مزججا أنيفا وارستقراطيا ويشبه الى حد كبير الجحش الذي رسمه الفنان الفرعوني من الدولة القديمه في احدى لوحات النحت البارز حيث يقف هذا الجحش الفرعوني في مواجهة صف من الحمير ·

ان اهتمام محمود سعيد برسم الحمار في لوحاته يرجع في الحقيقة الى أن هذا الحيوان هو أحد العناصر التي حفظها التراث ، وبقيت حتى اليوم في حياتنا الشعبية بل ولا تزال ذات أهمية خاصه في حياة المصريين سواء في المدينة أو في الريف ·· والحمار عند محمود سعيد فيه انسانية وأناقة ، ورشاقة ، وقد رسمه مواجها كما رسمه جانبيا ·· لقد تحول هذا الحيوان عند الفنان الى موضوع تعبيري وجمالي واهتم به اهتماما خاصا بعد الانسان مباشرة ·

محمود سعيد والحياة العامة

اذا عقدنا مقارنة بين ماحققه محمود سعيد بلوحاته وما حققه محمود مختار بتماثيله في الحياة العامة فاننا نجد أن مختار كان أكثر ايجابية ، وأشمل فاعلية من محمود سعيد ·· وقد يرجع ذلك الى اختلاف نشأة كل منهما ··· فمختار فلاح ومن الريف جاء وشارك في الثورة ضد الاستعمار بنفسه ·· أما محمود سعيد فقد سار في اتجاه آخر ·· اذ اتجه الى الشعب والى المصرية ليسجل عادات الناس ويبرز الشخصية المصرية ·

واذا كان محمود مختار قد شارك بتماثيله في الحياة السياسية فان محمود سعيد قد شارك بلوحاته في الحياة الفكرية ·· وان اجماع الفنانين والنقاد على نجاحه وتفوقه الفني بالاضافة الى استمتاع جماهير الشعب وتذوقها لأعماله الفنية ·· كل هذا يدل على مدى نجاحه وعلى مقدار قيمته في تاريخنا الفني الحديث ···

وقد كرمته الدولة بمنحه أول جائزة تقديرية في الفنون وبذلك توج على عرش التصوير المصري المعاصر ·

صبحي الشاروني



مصطفى عبد الرازق رائد المدرسة الإسلامية الحديثة

دكتور محمد مصطفى حلمي

لم تكد شمس اليوم الخامس عشر من شهر فبراير عام ١٩٤٧ تغرب ، حتى غاب معها كوكب من آلق وأشرق الكواكب التى استضاءت بهاالحياة العقلية والدينية والروحية والاجتماعية فى مصر المعاصرة ابان النصف الاول من القرن العشرين ٠ ولا تكاد ذكرى ذلك اليوم تعاودنا مرة فى كل‌عام حتى نتمثل شخص صاحب هذه الذكرى ، ونتمثل معه هذه الشمائل الغر والفضائل النضر ، وما الى هذه وتلك من السجايا العلمية والعملية التى طويت عليها نفسه ، وفاض بها قلبه ، واستمد منهاعقله ، وصدر عنهاضميره ٠ فاذا نحن‌نستروح من هذا كله أدق المعارف ، وأرق اللطائف ، وآنق الاذواق والعواطف ، كما نستعيد من خلال هذا كله الصفحات المطوية من سجل هذه الحياة الحافلة التى كانت لذلك الشخص العظيم الكريم معا ، فنستلهمها ونستهديها ، ونستضىء بها ونستمتع بما فيها ، واذا هذا كله أبعث مايكون على أن يرد نفوسنا وعقولنا وأرواحنا الى تلك

● **انه انسان انساني بكل مافي لفظتي الانسان والانسانية من معان تتعانق فيه تعانقا لا يأتيه التنافر من بين يديه ولا من خلفه ، لا يعرف الا الحق ، ولا يفعل الا الخير ، ولا يتذوق الا الجمال .**

● **قوام منهج مصطفى عبد الرازق في البحث هو الاستقراء الذي يكاد لا يغادر مقدمة من المقدمات الا احصاها .. ولا جزئية من الجزئيات الا استقصاها ، ولا فكرة من الافكار المتصلة بموضوع بحثه الاردها الى بدايتها وأصلها حتى يبلغ بها منتهاها .**

● **وكذلك فعل مصطفى عبد الرازق في دراسته للفلسفة الاسلامية ، ومحاولته اثبات مالها من أصالة وابتكار يدحضان دعاوى المستشرقين الغربيين في انكار هذا الابتكار وتلك الطرافة .**

الايام الزاهية الزاهرة التي قضيناها أعواما في صحبة أخلص الخلصاء ، وعشرة أكرم العشراء ، اما دارسين عليه ، أو جالسين اليه ، واما واردين موارد علمه وفضله ، أو مستظلين بظلال عطفه ونبله .

وليس من شك في أن الذين عرفوه من قريب ، والذين سمعوا به ، أو عرفوا قليلا عنه من بعيد سيجد كل منهم فيما أقدم اليوم بين يديه من صفحات ما يشبع طموحه الى مثل أعلى يسلك الى تحقيقه مسالكه في الحياة ، ويتأثر مذاهبه في القول والنظر والعمل ، ولا يفتأ ينظر كل منهم فيما أعرض عليه من نفحات صادقة ، ولمعات مشرقة ، كانت حياة صاحب هذه الذكرى العطرة النضرة أحفل ماكانت بها ، حتى يجد فيها قوتا لعقله ، وجلاء لقلبه ، وصفاء لضميره : ذلك بأن المتحدث عنه هنا **كان انسانا ، ولكنه لم يكن كغيره من الناس ، وكان عالما وفيلسوفا ، ولكنه لم يكن كغيره من العلماء والفلاسفة ، وكان وزيرا . ولكنه لم يكن كأشباهه من الوزراء ، وكان شيخا للازهر واماما للمسلمين ، ولكنه لم يكن من طراز من هو على رأسهم من خاصة رجال الدين وعامة المسلمين ، وانما كان هذا كله ، وكان اشياء غير هذا كله ، بل كان انسانا وكان انسانا انسانيا ، وكانت انسانيته أكمل ماتكون الانسانية ، كما أن علمه وفلسفته ودينه وخلقه ، وسيرته وسلوكه كان كل أولئك قد ائتلف واتسق فيه على وجه متكامل متعادل ، فاذا هو يجعل منه المثل الاعلى للانسان الكامل الذى أخص خصائصه وأجمعها لفضائله العلمية والعملية ، انه انسان انساني بكل مافي لفظتي الانسان والانسانية من معان تتعانق فيه تعانقا لا يأتيه التنافر من بين يديه ولا من خلفه ، لا يعرف الا الحق ، ولا يفعل الا الخير ، ولا يتذوق الا الجمال .**

أما من هو ذلك الانسان الذى كان كذلك ، وتألفت حياته وسيرته ومذهبه ، وكل ماكان يصدر عنه من قول وفعل ، ومن فكرة وخطرة ، وسجلته آثاره المنشورة والتى لاتزال مطوية ، على هذا الوجه الرائع ، فهو المغفور له أستاذنا الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه ، وهو الذى أرجو أن أكشف لك عن بعض جوانبه ، وأن أبلغ من التوفيق فى ذلك بعض ما أريد من أداء التلميذ بعض الواجب عليه نحو الاستاذ الذى له فى نفسه منزلة خاصة .

سيرة مصطفى عبد الرازق

تقع حياة الشيخ مصطفى عبد الرازق فى الربع الاخير من القرن الماضى وفى النصف الاول من القرن الحالى : فقد ولد سنة ١٨٨٥ على التقريب ببلدة أبو جرج من أعمال مركز بنى مزار بمديرية المنيا ، وانتقل الى رحمة الله فى اليوم الخامس عشر من شهر فبراير سنة ١٩٤٧ بمنشية البكرى من ضواحى القاهرة . وليس من شك فى أن البيت الذى نشأ فيه وترعرع ، وظل يستظل بظلاله

الوارفة ، وينهل من مناهله الصافية حتى نما وأينع ، كان بيت مجد وعلم وفضل ذلك بأن والده هو المغفور له حسن عبد الرازق باشا الذى كان فى سنة ١٩٠٧ رئيسا لحزب الامة ، كما كان من قبل عضوا بمجلس شورى القوانين الذى أنشىء سنة ١٨٨٤ ، فضلا عن انه من أسرة عريقة من أسر الصعيد وهى أسرة آل عبد الرازق ، وكذلك كانت والدته من أسرة عريقة أخرى من أسر الصعيد أيضا هى أسرة آل الشريعى بسمالوط .

ولما كان والده صديقا للاستاذ الامام الشيخ **محمد عبده** ، ومن أوثق المتصلين به ، وأشدهم نصرة له ، واقبالا على دعوته فى الاصلاح الدينى والعلمى والاجتماعى ، فقد كان طبيعيا ان تنشأ صلة روحية وعقلية بين الاستاذ الامام وبين أبناء صديقه ، لا سيما من أراد الوالد أن يعلمهما تعليما دينيا ، وهما ولداه الشيخ مصطفى عبد الرازق والشيخ على عبد الرازق اللذان قربهما الاستاذ الامام منه وظلا متصلين به ابان حياته ، وعاملين على تجديد دعوته واشاعة فكرته بعد مماته ، وذلك بنشر المقالات فى الصحف والمجلات والقاء المحاضرات فى الجامعات ، واثارة المناقشات فى المنتديات ، **مما كان له من غير شك أثره فى الابانة عن وجه الحق فى مذهب الاستاذ الامام ، ووجه الباطل فى مذهب خصومه من أعداء الاصلاح ، فضلا عما كان فى عمل هذين التلميذين الوفيين ، والعالمين الجليلين ، من فضل السبق فى تخليد ذكرى الاستاذ الامام ، واحياء آثره فى النهضة المصرية المعاصرة على الايام .**

والمتأمل فى حياة مصطفى عبد الرازق ، وفى سيرته التى سارها فى هذه الحياة ، يلاحظ انها تألفت من عنصرين رئيسيين لا يكاد أحدهما أو كلاهما ينفك عنه بل ظلا ملازمين له فى كل طور من أطواره التى مر بها سواء فى حياته العلمية أو العملية ، وفيما شغله من وظائف حكومية ، ومناصب أزهرية وجامعية ، **وهذان العنصران الرئيسيان هما العنصر الدينى الاسلامى ، والعنصر الفلسفى الغربى بكل ما ينطوى عليه هذان العنصران وغيرهما من العناصر المكونة للمثل الاعلى فى العلم والعمل من معانى كل من ألوان الحياة الروحية والعقلية والدينية والادبية التى كانت حياة مصطفى عبد الرازق وآثاره وآراؤه ومبادئه أصدق وأصفى مرآة لها ، وأظهر وأجلى آية عليها :**

فقد نشأ مصطفى عبد الرازق فى أحضان بيت كريم متمسك تمسكا قويا بتعاليم الاسلام ، ومحافظ محافظة شديدة على تقاليده ، ودرس بالازهر الشريف ، وحصل منه على شهادة العالمية فى سنة ١٩٠٩ ، وهنالك فى الازهر تلقى علوم الدين واللغة والادب والمنطق على أيدى أساتذة علماء فضلاء على الحقيقة ، ليس من شك فى أن أبرزهم شخصية وأذكاهم فطرة وأروعهم فكرة وأبرعهم دعوة حين ذاك هو جمال الدين الافغانى ومحمد عبده . **ولم يقف عند هذا الحد من الدراسة الازهريه ، بل تجاوزه الى دراسة اخرى فى الجامعة المصريه ، وفى جامعة ليون بفرنسا ، وبهاتين الدراستين ألف فى شخصيته العلمية بين العلوم الاسلاميه القديمه وبين العلوم الاوروبيه الحديثه ،** واستطاع بما كان له من قدرة فائقة وبراعة رائعة ونظر دقيق وذوق أنيق أن يجمع بين المنهجين القديم والحديث فى نسق واحد مؤتلف الاجزاء حتى لا يكاد يبين ما بين المنهجين من تعارض أو تناقض ، وآية هذا كله أن مصطفى عبد الرازق قد سافر الى باريس سنة ١٩٠٩ بعد حصوله على العالمية ، وهنالك أقبل على اللغة الفرنسية يتقنها ، وعلى الآداب وتاريخها يحذقها ، وعلى الفلسفة والاجتماع يستعمقهما ، ولما أن تهيأ له هذا الحظ من الثقافه الغربية التى تهيئه لدراسة أعمق ، انتقل فى سنة ١٩١١ الى ليون ، وهنالك فى جامعتها اشتغل مع الاستاذ ادوار لامبير بدراسة أصول الشريعه الاسلامية ، كما حضر على الاستاذ جوبلو دروسه فى المنطق والفلسفة وتاريخها ، وأعد رسالة للدكتوراه موضوعها **(الامام الشافعى أكبر مشرعى الاسلام)** ، والى جانب هذا كله قام بتدريس اللغه العربيه فى كلية ليون ، فحل محل الاستاذ فيت الذى كان يقوم بتدريسها . وانتدب وقتئذ للتدريس بالجامعة المصرية .

هذا من ناحية تكونه العلمى ، أما من ناحية مشاركته العملية فى الحياة العامة فقد عين فى سنة ١٩١٥ موظفا بمجلس الازهر الاعلى ، وفى سنة ١٩١٦ اشترك فى الجمعية الخيرية الاسلاميه التى بدأ حياته بها عضوا عاملا ، ثم انتخب فى سنة ١٩٢٠ عضوا بمجلس ادارتها ، ثم أنتخب فى سنة ١٩٤١ وكيلا لها ، ثم رئيسا لها فى سنة ١٩٤٦ . وفى سنة ١٩٢٠ عين مفتشا بالمحاكم الشرعية ، وفى ابريل سنة ١٩٣٨ عين وزيرا للاوقاف ، فكل أولئك مناصب عملية شغلها ، أو أعمال عامة قام بها واشترك فيها .

وأما مناصبه وأعماله العلمية التى ظهرت ملكاته العقلية والروحية فيها ، فقد أختير عضوا بمجلس ادارة جامعة الشعب التى أنشئت سنة ١٩١٧ ، والتى كان يرمى المنشئون لها الى نشر الثقافة العليا بين أفراد الشعب بالقاء المحاضرات فى ألوان هذه الثقافة . وفى جامعة الشعب هذه

ألقى مصطفى عبد الرازق محاضراته عن أستاذه الامام الشيخ محمد عبده التى سـأتناولها فى موضعها من الحديث عن آثاره وفى الفترة التى كان يعمل فيها مفتشا بالمحاكم الشرعية اشترك مع صديقه الاستاذ ميشيل (برنارد) فى ترجمـة (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده الى الفرنسية وقد نشرت هذه الترجمة فى باريس سنة ١٩٢٥ . وفى العام الدراسى ١٩٢٦ - ١٩٢٧ عين أستاذا

مساعدا للفلسفة بكلية الآداب بجامعة القاهـرة ، ثم أستاذا لكرسى الفلسفة بهذه الجامعة ، حيث ظل يشغل هـذا المنصب العلمى الى أن اختير وزيرا للاوقاف فى ابريل سنة ١٩٣٨ ، على أن منصبه الوزارى لم يشغله عن اتصاله العلمى بتلاميـذه الذين ظل يؤثرهم بفضله وأرشـاده ، ويفيض

عليهم من علمه سواء فى محاضرات علمية ، أو فى اتصالات شخصية ، أو فى مناقشـة رسـائل للماجستير والدكتوراه من الدرجات الجامعيـة .

ولما أن اختير ليكون شيخا للازهر ، رأى أن رتبة الباشوية التى كانت له وهو وزير للاوقاف أصبحت غير ملائمـة لمنصب دينى وروحى عظيم كمنصب شيخ الازهر ، ومن ثم تخلى عنها ، وآثر عليهـا منصب شيخ الازهر ظانا أنه سيستطيع أن يحقق من الاصلاح مالم يستطع أن يحققه أستاذه الامام الشيخ محمد عبده ، ولكن الايام وملابساتها ، والنفوس ونزواتها ، لم تتح له بعض ما كان يريد ، ولم تطل مواتاتها له ولا صبرها عليه ، ذلك بأنه قد عين شيخا للازهر فى سنه ١٩٤٥ ، فتوجت حياته العلمية والعملية بهذا المنصب الخطير الذى

لو طال على مصطفى عبد الرازق الامد فيه ، لكان فى ذلك الخير كل الخير للازهر والازهريين ، فضلا عن الاسلام والمسلمين ، ولكن كثيرا ما تأتى الرياح بما لا تشتهى السفن ، وأحيانا ما تجد النبتـة الخضراء عوامل حياتها ونموها فى الصحراء الجرداء ، أكثر مما تجدها فى الحديقة الغناء ، وهكذا خرج

مصطفى عبد الرازق من حياة الازهر والازهريين ، والجامعة والجامعيين ، ليدخل جنة الخالدين ، حيث يحيا فى ظل رب العالمين ، مع الشهداء والابرار الصديقين ، وكان خروجه من تلك الحياة الفانية ، ودخوله فى هذه الحياة الباقية بعد مغرب شمس اليوم الخامس عشر من شهر فبراير سنه ١٩٤٧ .

آثار مصطفى عبد الرازق

خلف مصطفى عبـد الرازق كثيرا من الآثار الادبية والفلسفية التى تعبر أصدق تعبير عن حياته الفكرية ، وتدل دلالة واضحة على مبلغ مشاركته فى الكشف عن كثير من أعلام الحضارة الاسلامية .. والابانة عما كان له من آراء فيما عرض له من حقائق ودقائق ورقائق لها خطرها فى تطور الحياة الانسانية من الناحيتين العقلية والروحية ، وليس

من شك فى انه فيما كتب من هذه الآثار ، لم يكن يصدر الا عن اقبال على الموضوع الذى كان يكتب فيه ، وعن حب واجلال للشخص الذى كان يكتب عنه : **ذلك بأنه كان محبا بفطرته للعلم والعلماء ،**

مكبرا بطبيعته للفضل والفضلاء ، مقدرا لكل من اتصل به من الفلاسفة والادباء ، سواء فى ذلك من تقدم أو من تأخر من أولئك وهؤلاء :

فقد كان كما عرفته رحمه الله من دقة الحس ، ورقة النفس ، وجلاء العقل ، وصفاء القلب ، بحيث كان يعرف أين وكيف يضع كل شىء فى موضعه ،

والى أى حد وعلى أى وجه يقدر كل انسـان حق قدره ، يضاف الى ما كانت تمتاز به هذه الملكات عنده من هذا كله ماطويت عليه فطرته الفائقـة

من رصـانة ورزانة ، واخلاص وأمانة ، وصبر وأناة ، وما الى هذه الخصال الحميدة التى لابد منها للعالم المحقق ، والباحث المدقق ، فهى منه بمثابة الآلات التى تعينه على البحث والاستقصاء ، وتهيىء

له سبيل التسامى بالعقل عن مواطن الجهـالة ، وبالروح عن مواضع الشبهة والضـلالة ، وذلك

فى غير ما تكلف أو تعسف أو تعصب لشخص أو عقيدة أو فكرة ، فاذا مناهجه قويمة ، ونتائجـه مستقيمة ، وأحكامه سليمة .

وأشهد لقد حضرت لاستاذنا مصطفى عبد الرازق نضر الله وجهه دروسا فى تفسير النصـوص الاسلامية العويصة فى المشكلات المعضلة ، ممـا يشتمل عليه كثير مما قرأت معه من الكتب والمراجع

فى المسائل الدينية والفلسفية والتصـوفية ، فعرفت منه كيف كان يتناول النص ويقرأ الكتاب ، وعلى أى الوجوه كان يقلب كل ما يريد ان يفسر أو يشرح أو يؤول ، وماذا كان يصطنع من ملكات يروى بها ويفكر ويتدبر ، وماذا كان يستعين به من أدوات قوامها الاتئاد والاتزان ، والقـدرة على الاستقراء ، والبراعة فى الاستقصاء ، والمهارة فى

الموازنة بين الاشباه والاضداد ، والخـوض فى الالفاظ والعبارات ، والغوص على مدلولات الرموز والاشارات ، حتى يتبين له أنه الحق الذى لا شبه فيه ولا باطل يأتيه ، كل ذلك فى دأب وقور لم

أعرف دأبا أوقر منه ، ولا منصرف لصاحبه عنه ، لا لشىء الا لان هذه الخصال كلها لم تكن داخلة عليه ، ولكنها بضعة منه · وقنية له ·

وهاهو ذا مصطفى عبد الرازق يقضى شطرا كبيرا من شبابه مع الامام الشافعى رضى الله عنه سواء فى مصر او فى فرنسا ، يجمع آثاره ويستوعبها ، ويلم بأفكاره وأنظاره فيستدنهها ، ويحقق مسالكه فى حياته العلمية والعملية فيستلهمهما ، وكانت آية هذا كله عنايته برسالة الامام الشافعى فى أصول الفقه ، فاذا هو يدرسها دراسة تحقيق ، ويترجمها ترجمة تدقيق ، ويتبين مافيها من أفكار كان هو أسبق الباحثين الى تبينها ، وأقدر الدارسين على تذوقها ، لانه كان يصدر فى دراسته وكتابته عن ود ، وفى تذوقه عن ذوق ، وفى تحقيقه عن نفاذ وعمق ، وفى حكمه العلمى عن سعة أفق وقوة خلق ·

واذا كان ذلك كذلك ، فقد بقى أن نقف مع آثار مصطفى عبد الرازق وقفات نتبين من خلالها كيف كانت آثاره تلك مرآة صافية صادقة لذات نفسه بكل ماأوتى من علم وأدب ودين وخلق :

١ – مذكرات يومية : وقد حدثنا الاستاذ الجليل على عبدالرازق عن مذكرات شقيقه رحمه الله حديثا مستفيضا يكشف عن أثر المرحلة التى كتبت فيها هذه المذكرات فى حياة صاحبها من ناحية ،وفى تاريخ مصر المعاصرة من ناحية أخرى ··· فقال مانصه : « ··· واننى لاعرف انه هو نفسه قد شرع – فى خلال اقامته فى فرنسا – يدون مذكرات عن حياته اليومية يستودع فيها ما يجده جديرا بأن يسجل من الحوادث ومن خواطر نفسه ، وقد دأب على تدوين هذه المذكرات سنين كثيرة من حياته ، ثم شغل عنها ، وقد كان يبذل فى كتابتها عناية غير قليلة ، فجاءت سجلا حافلا بالتاريخ والادب ، وكثيرا ماكان يرجع اليها فى المناسبات ، وكثيرا ماكان ينقل منها قطعا ينشرها فى الصحف مقالات كأنها كتبت ليوم نشرها ، والمؤرخ لتلك الفترة من حياته سيجد فى هذه المذكرات كل ما يحتاج الى معرفته من عناصر التاريخ وأكثر مما يحتاج ، وقد عنى بحفظها الى آخر حياته ، ثم تركها وديعة مصونة فى بيته ·· أعرف أن أثر هذه المرحلة فى حياته كان كبيرا جدا ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن تطيب به نفسى يومذاك ، وأكبر من أن يستسيغه عقلى ، وأذكر اننى نازعته غير قليل فى بعض ما حسبته يومئذ تغيرا غير جميل ، وأخالنى قسوت أحيانا فى مجادلته ··· وكان هو فى اكثر أحواله يحسم الجدل بيننا بابتسامة هادئة ، ونظرة حانية ، وكأنه يقول : رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت · وكان فى ذلك – عليه رحمة الله – صادقا وحكيما ، (على عبد الرازق : من آثار مصطفى عبد الرازق)

وليس من شك فى أن هذه المذكرات يمكن أن يتخذ منها مرجع لاراء كاتبها الشخصية ، ولمذاهبه النظريه والعملية ، وذلك فيما كان يعرض له فيها من مسائل أدبية أو فلسفية أو دينية أو اجتماعية أو سياسية ، وغير هذا كله مما كان له فيه رأى أو مذهب ، ولو أن الايام لم تتح له أن يحقق هذا المذهب وذلك الرأى ابان حياته ، الا أن ما جاء بعد ذلك من أيام على مر السنين كان شاهدا على تحقيق ما كان يرى ويذهب اليه من منهج علمى وبحث دينى وفلسفى ومبدأ خلقى واصلاح اجتماعى لا سيما فى الربع الثانى من القرن العشرين · **وفضلا عن هذا كله ، فهذه المذكرات صوره لاسلوبه الذى ان دل على شىء فانما يدل على مبلغ عنايته بصياغتها ، وعلى ان صاحبها انما صدر فيها عن ذوق مصقول ، وحس مرهف ، وقلب رقيق ، وفكر رصين ، ونظر بعيد ·**

على أن بعض هذه المذكرات قد نشره كاتبه رحمه الله ابان حياته ، فى الصحف والمجلات ، وبعضها الآخر قد أتيح له أن ينشره شقيقه ، اما من حيث هو على هيئة مذكرات ، أو على انه نظرات وخطرات فى صورة مقالات ، وماتزال طائفة منها لم تنشر بعد ، ولعل أحدا ممن اليهم أمرها أن ينشرها يوما نرجو أن يكون قريبا ، حتى يكون الالمام بها على وجه أعم وأشمل ، والانتفاع بكنوزها على وجه أتم وأكمل ·

٢ – محاضرات عن الشيخ محمد عبده : وهى طائفة من المحاضرات كان قد ألقاها مصطفى عبد الرازق الوفى عن أستاذه الامام الشيخ محمد عبده ، وكان القاؤها بجامعة الشعب التى أنشئت فى فبراير سنة ١٩١٧ ، وكان مصطفى عبدالرازق عضوا بمجلس ادارتها ، ومحاضرا بها ، أما متى القيت هذه المحاضرات ، فلسنا نعرف الا أن القاء آخر محاضرة منها كان فى السادس من مارس سنة ١٩١٩ ·

ومهما يكن من شىء فقد كان الغرض الذى يرمى اليه المحاضر من محاضراته تلك هو أن يؤرخ أستاذه الامام ، وأن يمثل صورة صحيحة من أخلاقه ومعارفه ومذاهبه فى الاصلاح ، وأن يبين العوامل التى كونت كل ذلك ، واثرت فى نمو الاستاذ الامام من البيئة والتربية ، ومن هنا جعل مصطفى عبد الرازق سيرة أستاذه الامام قسمين :

القسم الاول : ويتناول مابين ولادته الى آن عرف له بيان مكتوب يعرب عن افكاره وعواطفه ، **والقسم الثاني** : ويتضمن حياة الامام المتمرة من يوم ان نشر على الناس اراءه الى ان طواه الموت رحمة الله عليه ، وقد نشر الزميل الصديق الدكتور محمد عثمان نجاتي بعض ما أتيح له من هذه المحاضرات تحت عنوان (محمد عبده) دار المعارف بمصر سنة ١٩٤٦ ، ولو أن مانشر هاهنا لم يستوعب القسمين المشار اليهما ، ذلك بان صاحب المحاضرات لم يكن قد فرغ من دراسته لكل ما اراد ان يحاضر فيه حين عصفت الحوادث بجامعة الشعب ، وقامت ثورة الشعب في سنة ١٦١٦ ، وتغير وجه الحياة المصرية والدولية ، فعطلت جامعة الشعب ، ووقفت عن اداء رسالتها ، قبل ان يتم مصطفى عبد الرازق محاضراته ، ويبدع فيها من سيرة استاذه الامام كل غايته ٠

ومهما يكن من شيء ، فان عدة المحاضرات التى ألقيت ونشرت سبع : **المحاضرة الاولى** فى نشأة الشيخ محمد عبده ، وبيان العوامل المختلفة من البيئة والتربية التى كان لها اثر فى أخلاقه وشخصيته ، ومراحل دراسته المختلفة مع المعلم الخاص فى منزل والده ٠ وفى الكتاب ٠ وفى الجامع الاحمدى بطنطا ٠ ثم فى الجامع الازهر ٠ **والمحاضرة الثانية** عن الجامع الازهر بالتفصيل ٠ وفيها شرح الحالة التى كان عليها الازهر عندما جاءه الشيخ محمد عبده ٠ وبين العلوم التى كانت تدرس فى ذلك الوقت ٠ وحالة طلبته وعلمائه ٠ وأشار الى بوادر حركة الاصلاح فى أنظمته ٠ **والمحاضرة الثالثة** فى حركة التجديد العلمى فى الازهر على يد الشيخ حسن الطويل والشيخ محمد البسيونى وغيرهما من العلماء الذين اخذوا يدرسون فى الازهر العلوم الفلسفية والادبية التى لم تكن تدرس فيه من قبل ٠ وقد تحدث فى هذه المحاضرة عن سيرة جمال الدين الافغانى ٠ وعن صحبة الشيخ محمد عبده له ٠ وتأثره به ٠ **والمحاضرة الرابعة** فى نضوج الشيخ محمد عبده العلمى ٠ وفيما كان يعمل عمله فى نفسه من مبادىء الاصلاح العلمى والاجتماعى والسياسى ٠ **والمحاضرة الخامسة** عن محمد عبده حين كان مدرسا بالازهر ٠ وبمدرسة دار العلوم ٠ وبمدرسة الادارة والالسن الخديوية (مدرسة الحقوق) ، وحين كان محررا بالجريدة الرسمية ، ثم رئيسا لتحريرها ٠ **والمحاضرة السادسة** عن مبادىء الشيخ محمد عبده الوطنية ، ومنهجه فى الاصلاح ٠ **والمحاضرة السابعة** عن موقف الشيخ الامام من الثورة العرابية ٠

٣ ـ ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده : وقد اشترك الشيخ مصطفى عبد الرازق فى هذه الترجمة الفرنسية مع صديقه الاستاذ ميشيل (برنارد) ، وطبعت بباريس سنة ١٩٢٥ ، وصدرت الطبعة بمقدمة فرنسية أستقيت مادتها من المعلومات الطريفة التى كانت لدى التلميذ الوفى عن أستاذه الامام ٠

٤ ـ كتاب عن البهاء زهير : وقد طبع هذا الكتاب بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٦٢٠ ، والبهاء زهير هو الشاعر المصرى الذى يحدثنا مصطفى عبد الرازق نفسه عنه فى مقدمة كتابه هذا فيقول انه عرف شعره اذ هو صبى يقرأ على والده ـ يرحمه الله ـ شيئا من كتب الادب فى بعض الليالى ، وانه قد أحب شعر البهاء زهير منذ عرفه ، وان وزن هذا الشعر الموسيقى ونغمه كان يستثير فى نفسه أريحية وطربا ، حتى لقد تأثر بذلك ذوقه ، اذ هو يهفو فى البيان الى نوع من الانغام والوزن ٠ وقد درس مصطفى عبد الرازق سيرة البهاء زهير فيما كتب الكاتبون عنه ، وفيما حفظت لنا الايام من اثاره ، فتجلى له من امتياز الرجل وتفوقه ماملأه حبا له وتقديرا ٠ ولو قد تساءلنا لم أحب مصطفى عبد الرازق البهاء زهير ؟ ٠ لكان الجواب فيما يقوله مصطفى عبد الرازق نفسه وهو: « ان البهاء زهير مثال من مثل الخلق العظيم ، **يجمع الى حب الخير ، وفضيلة العفو ، قوة الشخصية ، وشرف النفس ، وعزة الاباء ٠ وتلك صفات لا تجمع الا لاهل الفطر الفائقة ، خصوصا فى عصر كعصر البهاء زهير ، ولمن كان فى مثل منصبه** » ٠

ولكأنى بمصطفى عبد الرازق قد أحب البهاء زهير لانه وجد فى هذا الشاعر صورة لنفسه ، ورأى فيما تألف منه هذا الخلق العظيم من تلك الفضائل والصفات التى عددها مرآة لما طويت عليه نفسه من هذه الفضائل والصفات ، ومن هنا كان ما كان بين الكاتب وبين موضوعه من صلة روحية ليس من شك فى أنها أدق وأوثق ، وأروع وأينع ، مما هى بين شخصين لا تجمع بينهما هذه الصلة الروحية ٠

٥ ـ الامام الشافعى : وكذلك وقف مصطفى عبد الرازق من الامام الشافعى موقفه من البهاء زهير : فقد كان مصطفى عبد الرازق شافعى المذهب ، وكان بحكم ما طويت عليه نفسه من حب وأنس وألفة ووفاء ، محبا للامام الشافعى ، مؤثرا لمذهبه الذى كان يذهبه فى الفقه ، ويرى أن صاحب هذا المذهب هو أكبر مشرعى الاسلام ، وأن مذهبه ذاك خليق بالدرس والتمحيص ، جدير بأن يتبين أبناء هذا العصر ما يشتمل عليه

من العناصر الدينية والفقهية الشرعية ، والعلمية المنهجية والمذهبية ، والاصولية والفلسفية النظرية والعملية ، **كما أن شخصية الامام الشافعي وآثاره التى أضاءت فى زمانه ، وفيما بعد زمانه ، حقيقة بأن تعرض على أبناء هذا العصر فى صورها الوضاءة الناصعة حتى تنير لهم سبل الحياة ، ومسالك العلم ، فيستنيروا بما يجدون فيها من آراء ، ويهتدوا بما تشعه عليهم من أضواء ، فاذا هم قد عرفوا مالم يكونوا يعرفون من حقائق دينهم ودقائقه فنعموا بها وكانوا بما نعموا من السعداء .**

لهذا كله كتب مصطفى عبد الرازق كتابه عن الامام الشافعى الذى نشر فى سلسلة أعلام الاسلام سنة ١٩٤١ ، كما كان من قبل قد عنى بدراسة الامام الشافعى دراسة علمية مستفيضة فاتخذ منه موضوعا لرسالته للدكتوراه من جامعة ليون بفرنسا ، فكشف فى هذه الرسالة ، وفى ذلك الكتاب ، عن كثير من المسائل الدقيقة التى تتصل بسيرة الامام الشافعى وشخصيته وآثاره ومنهجه ومذهبه فى أصول الفقه ، وغير ذلك من المسائل التى تتصل من قريب أو من بعيد بهذا الامام الجليل بدينه وعلمه ، العظيم الخطر بخلقه وفضله ، الخالد الذكر بما خلف من آثار هي المجلى التى تتجلى فيه أفكاره وأنظاره التى بقيت من بعده على الزمن ، وستظل مشرقة متألقة على مر الزمن ، بل وستظل أبقى على الزمن الباقى من الزمن .

٦ ــ تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية: وهو كتاب نشر فى سنة ١٩٤٤ ، وطبعته لجنة التأليف والترجمة والنشر أكثر من مرة : **ولهذا الكتاب قيمة تاريخية ومذهبية كبرى بين الكتب التى الفت فى الفلسفة الاسلامية ، لانه يختلف عنها جميعا فى موضوعاته ومنهجه ونتائجه : فهو ليس تاريخا للفلسفة الاسلامية ، ولا عرضا لمذاهب الفلاسفة**

المسلمين فى الطبيعيات والرياضيات والالهيات على النحو المألوف والنهج المعروف عند المؤلفين الشرقيين والمستشرقين ، وانما هو ــ كما يقول المؤلف ــ رحمه الله « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والاسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها .. ويتلو هذا البيان شرح

لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الاسلامية مغاير لهذه المناهج ، فهو يتوخى الرجوع الى النظر العقلى الاسلامى فى سذاجته الاولى ، وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره ، ويلى بيان هذا المنهج، تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال ، ثم لهذا التمهيد ضميمة فى علم الكلام وتاريخه ، ليست مقطوعة الصلة به ، اذ هى لا تعدو أن تكون نموذجا أيضا من نماذج المنهج الجديد .. »

وليس من شك فى أن هاهنا فى هذا الكتاب تتجلى شخصية مصطفى عبد الرازق الاستاذ الفيلسوف الذى درس الفلسفة سنوات بقسم الدراسات الفلسفية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، كما أن هاهنا منهجا جديدا لم يسبق اليه صاحبه فى رده التفكير الفلسفى فى الاسلام الى أصول اسلامية خالصة ، ونتائج لها جدتها وطرافتها اللتان ان دلتا على شىء فانما تدلان على أصالة المؤلف ، وعمق فكره ، ودقة نظره ، ويقينية منهجه .

٧ ــ فيلسوف العرب والمعلم الثانى : وهذا كتاب آخر فى الفلسفة نشر فى سلسلة كتب الجمعية الفلسفية المصرية سنة ١٩٤٥ ، وقد اشتمل على طائفة من البحوث التى عرضت لطائفة من الفلاسفة والعلماء المسلمين على رأسهم فيلسوف العرب وهو أبو يوسف يعقوب الكندى ، والمعلم الثانى وهو أبو نصر الفارابى ، ويأتى بعدهما الشاعر الحكيم أبو الطيب المتنبى ، وبطليموس العرب الحسن بن الهيثم ، وشيخ الاسلام ابن تيمية . **وكلها تعد نماذج يقتدى بها ، ويهتدى بهديها ، ويسير على نهجها طلاب البحث ، والكاشفون عن الحقيقة من الدارسين للفلسفة ، فيما يطلبون من حقائق ، ويلتمسون من دقائق .**

٨ ــ الدين والوحى والاسلام : وهو كتاب القى بعض فصوله بحوثا فى مؤتمرات ، ونشر بعضها الآخر مقالات فى مجلات ، ثم جمع كله فى هذا السفر الذى أصدرته الجمعية الفلسفية المصرية فيما أصدرته من مؤلفات ، فظهر فى طبعته الجامعة على يد هذه الجمعية سنة ١٩٤٥ ، ويشتمل الكتاب على دراسة قيمة لموضوعات ثلاثة يكمل بعضها بعضها ، ويتصل بعضها ببعض اتصالا وثيقا ، وهذه الموضوعات هى : الدين والوحى والاسلام . **أما الدين فقد بحث المؤلف رحمه الله فى حقيقته على العموم ، وفى العلاقة بينه وبين العلم ، وفى تحديد معناه وبيان أصله فى نظر الباحثين من الفرنجة ، وفى الدين فى نظر الاسلام ، وأما الوحى فقد درسه من حيث هو ظاهرة هامة صاحبت معظم الاديان ، وتوقفت عليها نشأتها ، وأما الاسلام فقد اتخذ منه مثالا عاليا من أمثلة الدين لتوضيح الدين القائم على الوحى** ، وهاهنا فى البحث المخصص لدراسة الاسلام عرض شيق رائع للنظريات المختلفة فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة « اسلام » ، وبسط فى غاية الدقة

والرصانة لرأى المؤلف الباحث المحقق فى الموضوع .

وخلاصة النتائج التى انتهى اليها أستاذنا الاكبر رحمة الله عليه فى مباحثــــه فى الدين والوحى والاسلام هى : **أن الدين فى عرف القرآن هو الايمان بالاصول الدينية التى هى حقائق خالدة لا يدخلها النسخ ، ولا يختلف فيها الانبياء وان الاسلام هو هذا الدين القائم على الوحى ، اذ لا دين غيره عند الله .**

منهج مصطفى عبد الرازق وآراؤه

لكى تتبين لنا قيمة التراث الذى خلفه لنا أستاذنا الاكبر مصطفى عبد الرازق سواء فى دراســـة الفلسفة الاسلامية ، أو فى الكشف عن أصـول التفكير الاسلامى ومصادره الاولى بصفة خاصـة ، أو فى أصول الفقه ، فلابد من وقفة عند منهجه أولا ، ثم عند تطبيق هذا المنهج بعد ذلك ، ثم عند نتائجه فى تحديد بداية النظر العقلى عند المسلمين أخيرا : فهنالك سنجد الى أى حد ، وعلى أى وجه

من أوجه البراعة والامانة والرزانة والطرافة كان منهج هذا الباحث عن الحقيقة لوجه الحقيقة اشباعا لرغبة عقله الذكى وقلبه النقى ، وارضاء لبغيـــة ضميره الحى . **وهنالك أيضا سنجد أنه كان فى كل مادرسه على منهجه هذا من دراسات ، وما قدمه من مقدمات ، وما انتهى اليه من نتائج وثمرات ، مجددا وعميقا ودقيقا ، لا يقف عند المسألة وقفة من يلم بظاهرها ، بل وقفة المستعمق فيها ، الباحث عن أغوارها سواء فى بطون التـــاريخ . أو فى ثنايا النصوص .**

ولعل أول ما نلاحظه فى هذا الصدد هـو أن قوام منهج مصطفى عبد الرازق فى البحث هـو الاستقراء الذى يكاد لا يغادر مقدمة من المقدمات الا أحصاها ، ولا جزئية من الجزئيات الا استقصاها ولا فكرة من الافكار المتصلة بموضوع بحثه الا ردها الى بدايتها وأصلها حتى يبلغ بها منتهاها ، ناهيك بما كان له من قدرة فائقة على جمع النصوص التى تتعلق بالموضوع الواحد ، وفهمها فهما عميقـــا يوجهها توجيها صحيحا فى سبيل الغـاية التى يريد أن يحققها تحقيقا سليما مستقيما لا عوج فيه ولا التواء ، بل كل مافيه دقة واستقامة وسلامة ووضوح وجلاء ، بحيث يكون كل أولئك اما حجة بينة على مايريد أن يدلل عليه ، واما مقدمة يقينية لما هو بسبيل الحصول عليه .

ولعل أول ما يدل على صحة هذا المنهج وصدقه فى مقدماته ونتائجه هو بعض الامثلة التى أوردها هنا من آراء مصطفى عبد الرازق فى بعض المسائل التى أعمل فكره وقلمه فى دراستها .

فهو لكى يثبت مثلا أن الاجتهاد بالرأى كانت له بدايته فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم نراه يورد مارواه ابن عبد البر فى كتاب (جامع بيان العلم وفضله) عن معاذ أن رسول الله صـلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له : كيف تصنع ان عرض لك قضاء ؟ قال : اقضى بما فى كتـاب الله . قال : فان لم يكن فى كتـــاب الله ؟ قال : بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم . قال : فان لم يكن فى سنة رسول الله ؟ قال : اجتهد رايى لا آلو . فقال : فضرب بيده فى صدرى ، وقال : الحمد الله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضـاه الله . ونراه يورد أيضا مارواه ابن عبد البر وهو عن ابن عمر : قال رسول الله صـــلى الله عليــــه وسلم يوم الاحزاب : « **لا يصلى احد العصر الا فى بنى قريظة** » ، فادركهم وقت العصر فى الطريق ، فقال بعضهم : لا نصلى حتى نأتيها . وقال بعضهم : بل نصلى ولم يرد منا ذلك ، فذكر ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم ، فلم يعنف واحدة من الطائفتين . قال أبو عمر : هذه سبيل الاجتهاد مع الاصـول عند جماعة الفقهاء .

(التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الاولى سنة ١٩٤٤ ، ص ١٢٣) .

وهو لكى يثبت أن الاجتهـــاد بالرأى هو أول ما نبت من النظر العقلى عند المسلمين ، أو هـــو بعبارة أصرح بداية النظر العقـــلى لديهـم ، نراه يقول : « ان هذا الاجتهاد بالرأى فى الاحـــكام الشرعية هو أول ما نبت من النظر العقلى عنـــد المسلمين ، وقد نما وترعرع فى رعاية القـــرآن وبسبب من الدين ، ونشأت منه المذاهب الفقهية . وأينع فى جنباته علم فلسفى هو علم « أصـــول الفقه » . ونبت فى تربته التصوف أيضا كمـــا سـنبينه . وذلك من قبل أن تفعـل الفلسـفة اليونانية فعلها فى توجيه النظر العقلى عند المسلمين الى البحث فيما وراء الطبيعة والالهيات على انحـاء خاصة . **والباحث فى تاريخ الفلسفة الاسلامية يجب عليه أولا أن يدرس الاجتهاد بالرأى منــذ نشأته الساذجة الى أن صار نسقا نسقا من أســـاليب البحث العلمى له أصوله وقواعده .** يجب البـدء بهذا البحث لانه بداية التفـكير الفلسفى عنــد

المسلمين . والترتيب الطبيعي يقضي بتقديم السابق على اللاحق . ولان هذه الناحية أقل نواحي التفكير الاسلامي تأثرا بالعناصر الاجنبية ، فهي تمثل لنا هذا التفكير مخلصا بسيطا يكاد يسير في طريق النمو بقوته الذاتية وحدها ، فيسهل بعد ذلك ان نتابع أطواره في ثنايا التاريخ ، وأن نتقصى فعله وانفعاله فيما اتصل به من أفكار الامم » .

(التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ١٢٣)

وإذا كان مصطفى عبد الرازق يرى في علم أصول الفقة بداية للمنهج العقلي ، فهو يرى ايضا في الامام الشافعي انه أول موجه لأصول الفقه الى الاتجاه العلمي : وذلك ان اتجاه المذاهب الفقهية قبل الشافعي كان الى جمع المسائل وترتيبها .. وردها الى ادلتها التفصيلية خصوصا عندما تكون دلائلها نصوصا ، وأهل الحديث لكثرة اعتمادهم على النص كانوا اكثر تعرضا لذكر الدلائل من اهل **الرأى فلما جاء الشافعي بمذهبه الجديد . كان قد درس المذهبين .. ولاحظ ما فيهما من نقص بدا له أن يكمله . وأخذ ينقض بعض التعريفات من ناحية خروجها عن متابعة نظام متحد في طريقة الاستنباط وذلك يشعر باتجاهه في الفقه اتجاها جديدا هو اتجاه العقل العلمي الذي لايكاد يعنى بالجزئيات** والفروع . وأن طريقة علاج الشافعي للعلم تدل على منهجه وذلك أن أبا محمد بن اخت الشافعي عن أمه قال : « ربما قدمنا في ليلة واحدة ثلاثين مرة أو أقل أو اكثر المصباح بين يدى الشافعي . وكان يستلقي ويتذكر . ثم ينادى : ياجارية هلمي مصباحا . فتقدمه ويكتب مايكتب . ثم يقول .. ارفعيه .. فقيل لاحمد بن حنبل : ما أراد برد المصباح ؟ قال : الظلمة أجلى للقلب » . « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : حى ٢٢٩ ـ ٢٣٠ ..

وقد عقب مصطفى عبد الرازق على هذا بمايظهر ان هذا الضرب من التفكير كان بذرة نبتت منها شجرة النظر الفلسفي في الاسلام . وذلك حيث قال : « وليس هذا النوع من التفكير الهادىء في ظلمة الليل كتفكير من يهتم بالمسائل الجزئية والتفاريع . بل يعنى بضبط الاستدلالات التفصيلية بأصول تجمعها .وذلك هو النظر الفلسفي » .. « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣٠ » ناهيك بما قرره بعد ذلك في قوله : « وقد حاول الشافعي أن يجمع أصول الاستنباط الفقهي وقواعدها علما ممتازا . وأن يجعل الفقة تطبيقا لقواعد هذا العلم . وبهذا يمتاز مذهب الشافعي من مذهب أهل العراق وأهل الحجاز » . « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣١ » وينتهي مصطفى عبد الرازق من هذا كله الى نتيجة أخرى هي التي تتمثل في قوله : « اذا كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية الى ناحية علمية . فهو أيضا أول من وضع مصنفا في العلوم الدينية الاسلامية على منهج علمي بتصنيفه في اصول الفقه» « التمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية : ص ٢٣٢ » .

وكذلك فعل مصطفى عبد الرازق في دراسته للفلسفة الاسلامية . ومحاولته اثبات مالها من أصالة وابتكار يدحضان دعاوى المستشرقين الغربيين في انكار هذا الابتكار وتلك الاصالة .. فهو قد قدم بين يدى النتيجة التي أراد ان يخلص اليها نصوصا واستقرأ آراء ومذاهب . وسرد افكارا وأنظارا . وكان كل أولئك لديه مقدمات منطقية ناطقة بذاتها . معبرة عن ذوات نفوس أصحابها . وعما طويت عليه هذه النفوس من عصبية دينية وعنصرية جنسية هما أضر مايصيب العلم والنتائج العلمية من آفات .. وبعد ان تهيأ له من هذه المقدمات ما رآه كافيا لاستخلاص نتيجته التي تكاد تنطق من ثنايا كل كلمة من كلمات المقدمات نراه يثبت نتيجته الكبرى في ثقة ويقين ونزاهة عن التعصب والتعسف والهوى وليس ادل على هذا كله مما أورده من مقالات المؤلفين الغربيين في الفلسفة الاسلامية . وما عقب به .. **وأجمل فيه نتيجته الرائعة وهي أن للفلسفة الاسلامية جدتها وطرافتها بعيدا عن المؤثرات الاجنبية من يونانية وغير يونانية .. ولعل هذا التعقيب هو خير ما اختم به هذا البحث عن استاذى الاكبر مصطفى عبد الرازق العالم الباحث كما عرفته في علمه وبحثه ومنهجه . ولقد كان رحمه الله في هذا كله قدوة كما كان في خلقه وفضله ونبله أسوة قال** أثابه الله على قدر ماقدمت للعلم والخلق يداه : «**أما بعد : فان الناظر فيما بذل الغربيون من جهود في دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لايسعه الا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم . وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم .. واذا كنا ألمعنا الى نزوات من الضعف الانساني تشوب أحيانا جهودهم في خدمة العلم . فانا نرجو ان يكون في تيقظ عواطف الخير في البشر وانسياقها الى دعوة السلم العام . والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح . مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغى أن يخالط صفاءه كدر .. »**

« محمد مصطفى حلمى »

لقاء كل شهر

ماو تسى تونج والثورة الصينية ..

ليس أشق على مورخ السير وأعسر من التعرض لحياة شخص مثل ماوتسي تونج . ذلك أن التاريخ لسيرته يستلزم ، مثلما يستلزم أى موضوع يتعلق بالشيوعية الصينية ، تمرسا فى ناحيتين : تاريخ الصين وسياساتها ثم الماركسية اللينينية والتاريخ السوفييتى

فلا غرو اذن أن تقاعس كتاب الغرب حتى هذه الساعة عن التعرض لسيرته ، برغم عظم الدور الذى لعبه فى التاريخ الحديث وما لابد ان تنطوى عليه قصة حياته من سحر وغموض . كما تفتقر اللغة الصينية ايضا الى السير الجيدة التى يعتمد عليها لحياة ماوتسى تونج والتى تأخذ سبيلا وسطا بين ماتنشره بكين من مديح مفرط ، وما يصدر عن تايوان من تجريح مشين .

وعلى ذلك فكتاب جيروم تشن هذا حقيق باعجابنا واكبارنا لانه برغم صدوره عام ١٩٦٥ الا أنه يحتمل مركز الطليعة . كما أنه يتفرد باعتماده على عدد هائل من المراجع الصينية ، بعضها نادر تمام الندرة ، فضلا عن المام مؤلفه الكبير بتاريخ الصين الحديث ، مما يتيح له رسم الظروف التى احاطت بماوتسى تونج الشاب والتى هيأته لتزعم الثورة الصينية . ولكن بغض النظر أيضا عن علم جيروم تشن واقتداره فانه يتميز عن غيره من الكتاب بادراكه الفطرى للمحيط الفكرى الذى يعيش فيه مواطن صينى يكافح من أجل رقى بلاده وتمدنها على غرار المدنية الغربية فى الوقت الذى لا يريد فيه أن يقطع صلته بماضيه .

وعلى ذلك فمؤلفه يعد اضافة اصيلة بالغة الاهمية الى حصيلة معارفنا عن ماوتسى تونج وعصره بيد أنه تجدر الاشارة الى نقطتين من نقاط الضعف التى تعتوره . أولاهما وأقربهما الى طبيعة الأشياء ، أن الماام الكاتب بالصين وتاريخها يفوق الى أبعد حد معلوماته عن التاريخ السوفييتى أو الماركسية اللينينية . وهذا ما حدا به فيما نعتقد الى التوقف بقصته عند سنة ١٩٤٩ ، فى اللحظة التى اختتم فيما ماوتسى تونج حياته كقائد لحرب العصابات



فى الريف الصينى ، وشرع فى تأسيس دولة اشتراكية سائرا فى ذلك الى حد بعيد على النهج السوفيتى . ولكنه لو واصل قصته حتى يومنا هذا ، لوجد نفسه من جديد بين أرجاء ميدانه المفضل ، اذ ان الصينيين الشيوعيين شرعوا يتطبعون من جديد بالطابع الصينى الخالص كما هو معلوم لدى الجميع . وتتمثل نقطة الضعف الثانية فى وجود بعض الثغرات فى الوثائق الصينية ذاتها . ولعل الناشر ملوم بعض اللوم فى ذلك لتأخره فى اصدار الكتاب فى تاريخه المحدد ، ولكن مرجع هذا المثلب أساسا الى ضآلة ما كتب عن حياة ماوتسى تونج وقلة ماتحفظه المكتبات العامة منه . ويبدو أن السيد جيروم تشن اعتمد فى المكان الاول على المواد المتوفرة فى انجلترا . ولو أنه قد لجأ الى مكتبات الولايات المتحدة أو اليابان أو الصين ذاتها لاستطاع أن يتلافى بعض الأخطاء المؤسفة وخاصة فيما يتعلق بتحركات ماوتسى تونج بين عامى ١٩٢٤ و ١٩٢٧ غير أن هذه وتلك ليست سوى خدوش هينة فى صفحات كتاب قيم يتناول موضوعا غير هين . والجدير بالذكر ايضا ان المؤلف يتخذ فى معالجته منهجا موضوعيا واعيا .

نهرو .. حتى الستين

خطرت فكرة هذه المجموعة الشاملة الحسنة الاخراج لكتابات نهرو وخطبه السياسية على السيدة دوروثى نورمان فى شهر يناير سنة ١٩٥٠ ، عندما سمعت احدى السيدات اللاتى حضرن حفل اعلان قيام جمهورية الهند ، توجه الى السيد نهرو بعد أن تأثرت لخطبته الرصينة ، السؤال حول ما اذا كان قد وضع مؤلفات من أى نوع . ويبدو أن السيدة نورمان شرعت فى الاضطلاع بذلك العبء الباهظ الذى يتمثل فى انتخاب هذه المواد وتصنيفها سنة ١٩٥٩ أو سنة ١٩٦٠ . ولكنه وان كان قد قدر أن يصدر الكتاب فى وقت يتفق والذكرى الخامسة عشرة لقيام الجمهورية ، الا ان ذلك لم يتحقق لسوء الحظ ، وبات ظهوره فى هذه الاونة تذكارا طيبا لذلك الرجل الذى كان ينفرد ، الى جانب كونه علما من اعلام السياسة البارزين فى القرن العشرين ، بشخصية مهذبة راقية واسعة العلم والاطلاع بدرجة قل أن تتأتى لسياسى مثله .



ولم يكن الهدف الذى رمت اليه السيدة نورمان من كتابها هذا هو رسم صورة كاملة لهذا الرجل ، فمن غير الميسور فى الوقت الراهن تقييم دوره السياسى والاجتماعى كاملا ، ولا يقدر كذلك لأى باحث أن يقترب من هذه الصورة الكاملة فى المستقبل القريب على أى نحو يفوق ما حققه الاستاذ الدكتور ميخائيل برتشر فى السيرة الرائعة التى كتبها . وفضلا عن ذلك فان أمام ذلك الفريق من الناس الذى يريد أن يتعمق نفس نهرو ويسبر أغوارها أن يرجع الى ما كشف عنه نهرو أو على الارجح ما أراد أن يكشف عنه فى السيرة الذاتية

التى كتبها عن نفسه • اما ماتصدت له السيدة نورمان حقيقة فهو محاولة تتبع تطور فكر نهرو السياسى ، من خلال أقواله ، بدأ من سنة ١٨٩٩ حين أعرب نهرو وهو لا يزال صبيا فى العاشرة من عمره عن عطفه على قضية البوير (وبذلك اقام من نفسه خصما لذلك الرجل الذى كان مقدرا أن يكون من ألد أعدائه وأشدهم بطشا الا وهو ونستون تشرشل) حتى سنة ١٩٥٠ حين تكلل الشطر الأول من كفاحه السياسى باعلان جمهورية الهند •

ولقد قامت السيدة نورمان بمهمتها خير قيام وأبلت فيها البلاء الحسن ، الذى لم يكن ليتأتى لها لو لم يصدر فى الحق عن حب صادق لهذا الرجل بل اجلال وتقديس لشخصه فهو فى نظرها ، البطل ذو النفس الطاهرة والروح الشفافة • اذ انها لم تترك شاردة أو واردة من فكره السياسى الا أثبتتها واعتمدت فى ذلك على مصادر معروفة وغير معروفة حتى بات مؤلفها هذا مرجعا لا غنى عنه لكل باحث فى تاريخ الهند •

فلقد كانت نظريات نهرو السياسية ، شان تلك التى كان يعتنقها هارولد لاسكى ، تمثل مزيجا متفاوتا غير ثابت التركيب من المبادىء الماركسية والليبرالية ، كما ان الخطوط السياسية التى كان يتبعها حملت الطابع ذاته من التأرجح والتذبذب • ولعله كان محدود النجاح برغم دراساته المستفيضة للتاريخ ، فى أن يوفق بين أسلوب « الغربى » فى التفكير والواقع الهندى • وكان من نتيجة ذلك ، انه ظل خلال المرحلة السابقة على الاستقلال يعتمد اعتمادا كبيرا على مشورة المهاتما غاندى ونصحه ، على الرغم من خلافاتهما السياسية المتكررة ، وعندما أعوزته هذه المشورة بعد الاستقلال اعترته نوبة متزايدة من اليأس ازاء اخفاق الحلول الشاملة التى وضعها فى تحقيق النتائج المنشودة • اما قوته الحقيقة فتكمن فيما كان يمارسه من تاثير كبير على الجماهير الهندية فضلا عن ان سعة افقه وعظيم اطلاعة اجتذبا اليه صفوف المثقفين • أما مواطن الضعف فى شخصيته وكيانه فهى ايمانه المفرط بقوة الكلمة وقصوره عن ادراك التفاصيل واستيعابها وولعه بالحلول العاجلة ذات الصبغة العامة •

غير أن ذلك لا يغض بحال من عظم الامجاد التى حققها • فكم يقدر عدد الساسة الذين يملكون ناصية الثقافة والفكر فى اسمى مراتبهما ؟ وكم يقدر عدد المثقفين المفكرين من المرتبة الأولى الذين يرتضون ولوج الميدان السياسى ؟ والعجيب من امر نهرو أنه كان سياسيا يتفرد بقدرات عقلية نادرة جعلت من كل هذه المقتطفات التى ضمها كتاب السيدة نورمان مادة قيمة جديرة فى حد ذاتها بالقراءة والاستيعاب ، بغض النظر عما تلقيه من ضوء على تاريخ الهند الحديث •

فى مملكته الصغيرة بلامبريه وسط الادغال الموحشة بالقرب من المنطقة الاستوائية احتفل دكتور ألبرت شفيتزر ببلوغه التسعين ، وعلى الرغم من الكثير الذى أداه الرجل ولا يزال يؤديه الا أن الافريقيين لا يزالون ينتظرون الكثير من « الساحر الابيض العظيم » بل لا يزال العالم كله ينتظر الكثير من كتاباته الملهمة فى ميادين الطب والموسيقى والادب والفلسفة والدين ..

بدأ الرجل حفل عيد ميلاده التسعين بالدعاء المألوف : «اللهم نشكر على هذا الطعام وعلى اعداده » ثم اتبعه بكلمة موجزة بالالمانية قال فيها : « ياالها من أيام عصيبة تلك التى صادفتنا فى بناء هذا المستشفى ، كانت اياما عصيبة بلا شك غير اننى الآن لا املك الا ان اتوجه بعبارات الشكر لكل من عاون فى جعل العمل ممكنا فى تلك الايام ، كانت امنيتى ان ادير هذا المستشفى بابسط طريقة ممكنة ، واليوم يشاركنى الكثيرون ممن لا املك الا ان اسدى لهم جزيل شكرى واخص بالشكر اثنين من الافريقيين احدهما انقذت له حياة زوجته والآخر جاءنى من تلقاء نفسه ، وأخذنى الرجلان الى شاطىء النهر وقالا لى عليك ببناء مستشفى هنا ولكن يجب الا تبنيها فى السموات بل ضعها على الارض ، واحسب ان احدا لم يعطنى من الحكمة بقدر ما أعطانى هذان الرجلان » .



وبعد ذلك اقيم للرجل احتفال رسمى بساحة الحرية بلامبريه القيت فيه الخطب والاشعار ، ثم وقف عمدة البلدة يهاجم الصحافة الغربية ضاربا المثل بصحفى اوروبى زار شفيتزر منذ عام واحد ثم عاد ليكتب فى جريدته ان الدكتور العجوز يتسلق اشجار الغابة كما تتسلقها القردة ، واضاف العمدة قوله ان العالم كله ينبغى أن يعلم أن رجلنا العجوز قام بمهمة لم يقم بمثلها رجل أبيض .. الا وهى المشاركة بعلمه وعمله فى علاج المرضى من الافريقيين فى الوقت الذى كان يمكنه أن يعيش فيه مرفها فى ربوع القارة الاوروبية .

وما أن انتهى الاحتفال حتى عاد الساحر الابيض العظيم الى مملكته الصغيرة يزاول عمله اليومى يحيط به « طاقمه » الطبى من الرجال الذين يعملون معه كل بدافع خاص ، فمنهم من وهب نفسه للعمل مع شفيتزر ومنهم من يعاقب نفسه بالعمل معه ولكنهم جميعا واجدون فى حيويه ونشاطه ما يدفعهم للعمل معه ولحضور الندوات التى يقدمها لهم كل مساء ، والتى تتخللها مقطوعات موسيقية يعزفها شفيتزر بنفسه على البيانو بطريقة تشهد بدلالة قاطعة انه احد مشاهير الموسيقى فى العالم .

ويعود النشاط للقرية الطبية فى اليوم التالى لحفل عيد الميلاد ، ويهرع مساعدو البرت شفيتزر لانجاز ماتراكم من اعمال ، فلامبرين تنجز فى العام الواحد مايربو على الالفى عملية جراحية وتستقبل مايزيد على ٤٠٠ وليد جديد ، وقد تخلى شفيتزر منذ خمس سنوات عن القيام باجراء العمليات الجراحية بنفسه تاركا لمعاونيه عبء القيام بهذا العمل ، ولكنه ظل يواظب على حضور العمليات ليتأكد من انها تتم بالطريقة التى كانت تتم بها من ذى قبل ، هذا فى الوقت الذى لا يذكر فيه عن شيفتزر انه صد مريضا واحدا عن مستشفاه ، بل ولا يذكر فيه ان قام بأى احصاء لعدد من عولج بقريته وان كانت الاحصاءات العالمية تقدر من عالجهم الرجل خلال النصف قرن

الماضي بما يزيد على النصف مليون مريض ٠

ويرنو شفيتزر بنظره في الافق البعيد حيث الطبيعة الافريقية الساحرة التى ألهمته أروع ماكتب ، ثم يعود ليطل على مناظر ثلاثة تعنى الكثير بالنسبة له فأمامه مباشرة يمتد النهر الكبير الذى حمله الى هذا المكان لاول مرة ، ولا يزال يحمل له فى كل يوم أفواجا من المرضى ، وعلى اليسار حديقته المزهرة الغناء انتى تشبع رغباته الزراعية وترضى حساسيته الموسيقية ، وتحت بصر الناقد نصب تذكارى كتب عليه اسم زوجته الراحلة التى شاركته حياته وكانت نعم العون له فى كفاحه ٠

والزائر لالبرت شفيتزر لا يسعه الا أن يحس بأنه يقف وجها لوجه أمام عبقرية فذة هي المزيج من مارك توين ، وألبرت أينشتين ، وتيودور روز فلت ، أما عن النقد الذى أصبح من المألوف أن يوجه له من الصحافة العالمية والذى يتهمه بعدم استخدامه لاسلوب العلاج الطبى الحديث وعدم اخلاصه للافريقيين ، فان الرجل يرد عليه بقوله ان زواره ومعارفه هم وحدهم الذين يعلمون علم اليقين صدق مشاعره وماقام به من عمل فى الحقبة التى قضاها فى افريقيا ، وهو يعلل تمسكه بالبساطة فى مبانى مستشفاه بأن هذه البساطة هي أفضل الوسائل التى يمكنه أن يتفادى بها الصدمة النفسية التى يصاب بها المرضى القادمون من الادغال اذا هم فوجئوا بمستشفى حديث بنى على طريقة مغايرة تماما للحياة التى اعتادوا عليها ، وعلى ذلك فهو يعتبر البساطة الغالبة على مستشفاه هى التغيير المعقول والمقبول لدى هؤلاء المرضى والذى يساعدهم على الشفاء ، وقد لجأت بعض البلاد المتحضرة فى الآونة الاخيرة الى استخدام هذه الوسيلة فى العلاج ، فكان لها أثرها الملموس فى تحقيق الشفاء ٠

واذا أنت سألت ألبرت شفيتزر عن الشىء الذى يسعده ويرضيه لأجابك على الفور انه علاج مرضاى ، فعلاج المرضى عند هذا الطبيب الفيلسوف هو أسعد شيء فى الحياة لان السعادة المطلقة هي الا يكون هناك مرضى ، وعلى ذلك فان ألبرت شفيتزر يؤكد لكل من يعجب بمملكته الصغيرة بأنه هو الآخر يستطيع أن يمتلك ، لامبرين ، صغيرة اذا توافر له عنصرا العمل والايمان ، ومن المؤكد انه لزمن طويل ستظل شخصية ألبرت شفيتزر ولدوره الانسانى الجليل أعمق الاثر فى نفوس كل المؤرخين الذين سيتصلون للكتابة عنه ، وليس ادل على ذلك من أن كل من أتيحت له فرصة لقائه والعمل معه ولو لبضعة أيام يجد نفسه غارقا فى أحاديث لا تنتهى عن دور هذا العملاق وآثاره فى خدمة الجنس البشرى كله ٠

وليس أروع لتقديم اعمال هذا الرجل من البدء باعترافه هو بمرضاه ٠٠ عما حققه فى مجال الطب والعلاج ، لقد أدى شفيتزر دينه البشرى بما أنجزه ولا يزال ينجزه فى القارة الافريقية ، ولقد أشار الى ذلك فى أحد مؤلفاته المبكرة بقوله : « تركت ورائى وظيفة محترمة فى جامعة ستراسبورج كما تركت دراساتى الادبية والعلمية بل والمدنية الاوروبية كلها وجئت هنا لاداء رسالتى الحقيقية فى علاج المرضى الافريقيين » ٠

أما كيف حدث هذا ، كيف هرب هذا الطبيب من مدنية بلاده الى حيث الاحراش والادغال ؟ فهذا ما يرد عليه شفيتزر بقوله انه لما اطلع على التقارير التى تصور مدى البشاعة التى وصل اليها حال الافريقيين وجد نفسه مدفوعا

برغبة قوية للمشاركة فى تخفيف آلام هؤلاء الناس ، لان عدم الاستجابة لانينهم يدل على ذاتية وبوهيمية وعدم تحضر ، فالانسان المتحضر حقا ليس من يعدو على غيره بل هو من يرتفع اليه غيره ، وفى راى شفيزر ان العالم المتمدين هو المسئول مسئولية كاملة عما حدث فى افريقيا من تخلف وكساد وأن الواجب العلمى والطبى كان يحتم عليه أن يهرع لمعاونة أخيه الافريقى الذى حرمته ظروفه من التزود بنفس الاسلحة التى يحارب بها المرض ٠٠ وقد آن الآوان للقضاء على ما يجثم فوق صدور الافريقيين من مرض وبيل ومدنية غربية زائفة ٠

كاتبتان جديدتان

كاتبتان جديدتان تدعى احداهما جين باولز وتدعى الاخرى اليسون لورى ، وليس الغريب أن تظهر كاتبتان جديدتان على صفحة الحياة الادبية ، ولكن الغريب أن يختلف تقدير النقاد لانتاجهما كل هذا الاختلاف ، ففيما يتعلق برواية جين باولز التى سمتها امراتان جادتان ٠٠ ذهب بعض النقاد الى القول بأنها حدث جديد فى شكله ومضمونه ٠٠ ففيها المضمون الصريح صراحة تامة وبخاصة اذا صدر عن امرأة ٠٠ وفيما بعد ذلك التكنيك الروائى الجرىء الذى يمكن اعتباره مرحلة متقدمة على اسلوب الكاتبة الشهيرة ناتالى ساروت ، أما البعض الآخر من النقاد فقد رأى أن من العسير الاهتداء الى المعنى الخفى الذى قصدته الكاتبة بروايتها هذه ، فعند هؤلاء النقاد أن الارتباط بين أجزائها ناقص أو غير تام فى معظم الاحيان ، فاذا كانت هذه الكاتبة قد تتبعت سلوك الآنسة الثرية مس جورنج فيما قامت به من بناء كثير من البيوت التى اتخذتها للاقامة مع نفر قليل من أصدقائها الشواذ الا أن قصتها هذه لا تحتوى على عقدة ذات بال ، كما أن شخصياتها لا تسير وفق معالم وخطوط واضحة ثابتة ، واذا كانت هذه القصة تدور حول الشذوذ الجنسى عند النساء والذى يعرف بالسحاق ، الا ان هذه الفكرة ايضا لا تثبت أن تنتفى لتقيم صلة من العلاقات بين الرجل والمرأة ، ولعلها ايضا تدور حول الضعف الجنسى بوجه عام ، الا ان ذلك لا يتضح بدوره تماما لضعف أسلوب الكاتبة فى معالجة شخصياتها .

أما رواية الكاتبة اليسون لورى واسمها « المدينة التى لا مدن لها » والتى تدور حول اسرتين حرمتا نعمة الاطفال فاتخذتا لاقامتهما بحر الحياة الهادر فى مدينة لوس انجيلوس ٠٠ فقد زعم بعض النقاد انها قريبة الشبه بمسرحية « من يخاف فرجينيا وولف ؟ » أما البعض الآخر فقد ذهب الى أن الشقة جد بعيدة بين هذه وتلك ٠ لان ذلك الهذر الحاد الذى جاء على لسان الزوجين ، لا يقارن بحال بروعة الحوار وبراعته فى المسرحية المذكورة ٠ ومع أن الكاتبة قد رأت مدينة تخرق كل قواعد العقل والمنطق ، أو مدينة غير ذات ماض أو مستقبل تعيش فى حاضر براق خادع ، وتحفل بالمباذل التى ترتكب فى هوليود كما تحفل بالاباحية الجنسية بين الرسامين والفنانين الا أن سياق القصة مع ذلك يبدو سقيما مفتعلا لا وجه للمقارنة بينه وبين حوار ادوار ألبى ٠

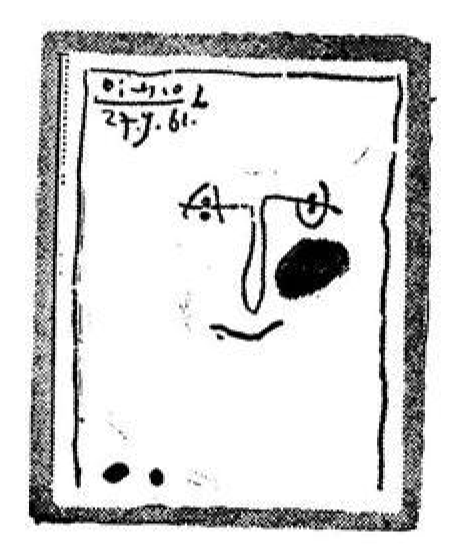
لقد أصبح بيكاسو أثرا من الآثارالأوربية لعتيقة ، او شيئا ما يقدم الناس على تصويره كما يقدمون على تصوير الاوكروبول ، وغالبا ما يذهبون الى رؤيته وهو يعمل فى بيته كما فعل المصور الصحفى ادوارد دوين الذى زار بيكاسو أكثر من مرة ، وخرج منزيارته له بمادة وافية ضمنها كتابه « بيكاسو فى داره » الذى ينوى اصداره فى السادس من شهر يونيو ، رسوم بمسره دار و ه . الن مع مقدمه وافيه عن فن بيكاسو كتبها رولاند نبروس . وقد رسمه بيكاسو لهذا الكتاب .

والصور التى التقطها دوين تظهر لنا كيف ان اصدقاء بيكاسو وابناءه والاشياءالخاصة بمزاجه الفنى يعكسون جميعا الجو العام الذى يحيط بهذا الفنان ، وغالبا مايظهربيكاسو فى شكل المهرج الذى يمرح فى فناء بيته ، ولا يتورع عن ارتداء أغرب الملابس بما فى ذلك ملابس مصارعى الثيران .

والواقع أن أسرة بيكاسو المؤلفة من زوجته جاكلين وأصغر ولديه كلود وابنته بالوما الى جانب الحيوانات التى يألفها وعلى رأسها كلبه الضخم يعتبرون جزءا مكملا لحياته وفنه . وكثيرا ما يجد أفراد أسرته انفسهم بمثابة عناصر اساسية فى لوحاته . فلقد الهمه جمال زوجته سلسلة كاملة من اللوحات ، ويقول بيكاسو عن زوجته أن تسريحة شعرها ربما أوحت الى باحدى الأفكار التى استغلها فى رسم « بورتريه » أما ابنه وابنته فهما مثل أبيهما مولعان بارتداءأغرب الازياء وكثيرا ما يشكلان نماذج فنية يستمد منها بيكاسو ما يتمتع به من عفوية وانطلاق ، وهو يقول عنهما : « لقد أمضيت وقتا طويلا من حياتى لأتعلم كيف أرسم مثلهما » ..

وأصدقاء بيكاسو يؤلفون حلقة عريضة واسعة ، فمنهم الشعراء ومنهم النقاد ومنهم نجوم السينما ومنهم مصارعو الثيران ، هؤلاء الأصدقاء كثيرا ما يتدفقون على مرسمه أو على بيوته الاخرى ولا يمنعه من مقابلتهم الا العمل ، فساعةيعمل بيكاسو يمتنع تماما عن مقابلة أى صديق ... من بين هؤلاء الأصدقاء كلايف بل الكاتب والناقد الانجليزى الذى توفى منذ بضع سنين ، وجان كوكتو الشاعر والكاتب المسرحى الذى توفى منذ حوالى عام . ودوجلاس كوبر الناقد الفنى الذى يسكن بالقرب منه وكثيرا مايتردد عليه ، ودانيل هنرى البغال الذى يتعامل معه بيكاسو والذى كان موضوعا لبورتريه من أعظم البورتريهات التكعيبية التى رسمها بيكاسو عام ١٩١٠ ، ثم الشاعر الفرنسى جاك بريفيه الذى رسم له بيكاسو صورة مشهورة .

ويقول رولاند نبروس فى مقدمته لهذا الكتاب : « ولقد أصبح بيكاسو من خلال افتنانه بالحياة مفتونا بالتغيرات التى تطرأ على الشخصية الانسانية نتيجة لارتداء الأقنعة والملابس التنكرية ، فهناك مغزى عجيب وراء محاولة الخروج من نطاق ذواتنا لكى نقوم بأداء دورآخر ، لأن تغيير زى من الأزياء يوحى فى الوقت نفسه بتغيير فى الذات الانسانية . وعندما كان بيكاسو شابا يافعا كان مولعا بشخصية المهرج حتى لقد أغرته هذه الشخصية برسم صور كثيرة كان يبدو فيها مرتديا الملابس الزاهية الألوان ، ولايزال بيكاسو يحتفظ فى مرسمه بأنواع كثيرة من الاقنعة والقبعات والملابس التنكرية التى



يسره أن يرتديها من حين لآخر ليخفف من حدة التوتر الذى يحدثه له زيارات المعجبين ، ولكن هذه الحيل جميعا لا تلقى حظا وافرا من النجاح فمهما ظهر بيكاسو فى زى المهرج فسيظل دائما أبدا •• بيكاسو الفنان العظيم » ••

والواقع أن الصور التى التقطها كوين لبيكاسو فى مرسمه تعتبر فى ذاتها صورا نادرة ، فنادرا ما يسمح بيكاسو لأحد بالحضور أثناء عمله فيما عدا زوجته جاكلين ، وغالبا ما يقوم بيكاسو بعمل رسوماته فى أثناء الليل • وأحدث لوحات بيكاسو لوحة عن « الحرب والسلام » التى ما أن فرغ من خطوطها الاولية حتى اعتزل فى مرسمه لمدة شهرين لم يخرج فى أثنائها الا بعد أن فرغ من العمل تماما ، وبيكاسو الذى يبلغ من العمر سبعين عاما يقول عن نفسه : « ما دمت قادرا على عمل ما أريد ، فلابد وأن أنجز هذا العمل وأنا فى فورة نشاطى ، فليس أثقل على الانسان من أن يريد عمل شئ لا يقوى على عمله » • أما عن فنه فان بيكاسو يقول هذه العبارة التى ستجىء فى صدر الكتاب : « اننى أرسم ما أعرفه ولا أرسم ما أراه »

الواقع والخيال فى علم النفس

هذا هو الجزء الاخير فى ثلاثية العالم السيكلوجى ه • ج • ايزنك التى نشرت فى مجموعة بليكان ، وحاول بها ان يؤدى دوره المزدوج فى أن يصبح مطرقة على أيدى الفرويديين •• وواضعا لعلم نفس موضوعى يقوم وحده على التجريب المعملى والتحليل الاحصائى •• ولا شك فى أن الجهد الذى بذله البروفسور أيزنك فى الجزء الاخير يستحق منا الاعجاب ، فقد جاء هذا الكتاب حاويا لعدد كبير من الشواهد الدالة على نظرية أبعاد الشخصية وتطبيقها على النزعات الاجرامية العارضة ، وعلى العلاج النفسى الذى يستخدم الاساليب الترابطية فى الشفاء من الامراض العصابية والسلوك المنحرف •

ويقدم البروفسور ايزنك صياغة واضحة للأساس النظرى الذى يقوم عليه العلاج النفسى كما يقدم وضعا مفصلا لخطوات هذا العلاج • ويناقش الى جانب ذلك المشكلات الاخلاقية التى تنشأ عن ذلك الشكل من اشكال العلاج الذى يبدو مسيئا للكرامة الانسانية والذى يمكن استعماله على العكس من الطب النفسى فى شفاء حالات الانحراف •• من ذلك مثلا الشذوذ الجنسى الذى لا يجيزه المجتمع وان اجازه المريض • ويقدم البروفسور ايزنك الى جانب ذلك كله خدمة جليلة اذ يعمم فائدة عدد كبير من نتائج التأملات والبحوث السيكلوجية ، فمناقشته لدور

الشخصية فى العلاقة السببية بين الأحداث وتفاهة الاسباب التى من اجلها يعاقب المجرمون تقيم الدليل على ان علم النفس التجريبى يستطيع ان يقوم على أساس اجتماعى ثابت ، بينما الغرض النظرى القائل بانه ربما كانت هناك علاقة وثيقة بين تطور الشخصية والنمو الجسمى والاستعداد للاصابة بمرض السرطان ، هذا الغرض اذا ثبتت صحته فان الامر يستدعى مراجعة لكثير من الآراء المتفق عليها بين الجميع والتى تدور حول طبيعة النمو نفسه .

فاذا تركنا هذا الجانب وانتقلنا الى الجانب «اللافرويدى» فى الدور المزدوج الذى قام به البروفسور ايزنك ، كان من المستحيل علينا أن نستقبل هذا الجانب بمثل هذا القدر من الاطراء ، فبادىء ذى بدء نجد أن البروفسور ايزنك يتمتع بمزية انه هو نفسه ليس من علماء النفس الاكلينيكيين ، فهو انه كان مؤهلا تأهيلا طبيا لكف عن الترويج لاسلوبه المفضل فى العلاج من الامراض العصابية وعن الدس بأن زملاءه فى مهنته الدين يمارسون أساليب أخرى من العلاج ليسوا الا جماعة من المشعوذين . ونجده ثانيا يهاجم التحليل النفسى لأنه لم يحقق مالا يدعيه .. فالتحليل النفسى يستخدم تصورات ذاتية من قبيل الحب والخيال والرمزية ، وعلى الرغم من أن هذه التصورات تفتح الطريق أمام النقد الفلسفى على أساس أن التحليل النفسى يحاول أن يحتوى داخل اطاره النظرى نفسه على كلا العنصرين الذاتى والموضوعى مما يؤدى الى الخلط فى الفهم والتفسير ، فالواقع انه لا محل للنقد اذا قلنا انه لا تناقض هناك فى النظرة السلوكية التى تحاول أن تتجنب العنصر الذاتى . وأخيرا نجد أن البروفسور ايزنك ليس على علم تام بالتحليل النفسى ، وأن الشهادة التى أعطاها له فرويد فى عام ١٩٠٩ لا تعفيه من الجهل بالتطورات التى طرأت على التحليل النفسى منذ ذلك الحين ، فاعتراضاته على التحليل النفسى انما توجه الى ما اعتاد المرحوم جون ريكمان أن يسميه بالفرويدية القديمة ومن ثم جاءت جميعا غير ذات موضوع ، أما الانتقادات التى كان ينبغى على واحد من أتباعه أن يوجهها فلم يتوجه بها حتى الآن . ومن العسير علينا أن نعتقد بأن البروفسور ايزنك لم يضع بنفسه بعض هذه الانتقادات ، ففى الجزء الاول من هذه الثلاثية يصرح بأن أهداف التحليل النفسى تختلف اختلافا كاملا عن أهداف ذلك النوع من علم النفس الذى ينادى به ، فبينما يهتم النوع الاول بفهم الناس يهتم النوع الثانى بشرح سلوكهم ، وفى هذا الجزء الاخير يعترف البروفسور ايزنك بأن هناك أبعادا فى الشخصية استطاعت الى حد كبير أن تفلت من التحليل الاحصائى .

ندوة القراء

دعوة الى النقد :

ان مجلة الفكر المعاصر اذتفتح صفحاتها لكل التجارب جاعلة من نفسها قاعدة لاطلاق الفكر الجديد ومحطة لتوليد الرأىالحر انما تؤمن بفاعلية الكلمة الناقدة ايمانها بعلمية الرأى ، ومسئولية الكلمة ، فاذا كان الفكر علامة على وجود الامة ،فالنقد عامل من عوامل ايجادها ولذلك فمجلتنا اذ تدعو كتابهاأن يفكروا بكل عمق وطلاقة تدعو قراءها أيضا أن يطالعوها بصوت عال وأن يعلقوا عليهابكلمات النقد ،فعندنا أن كلمات النقد النظيف دعامات تساعدنا على تأصيل الجذور ولبنات تمكننا من العلو بالبناء ٠

ونحن اذ نفتح هذا الباب النقدى على مصراعيه ليلتقى فيه القارىء بالكاتب ،نرجو أن يكون هذا اللقاء لقاء حوار لا لقاءدرس وأن يكون لحساب - لا على حساب - قضايا الفكر المعاصر وانسان القرن العشرين ٠٠

●●●

اخى القارىء / خميس سلمونة

تحية طيبة وبعد ،،،

ان مقالكم الذى نشر فى مجلة الفكر المعاصر تحت عنوان « الفناء للامعقول » دليل قاطع - مع احترامى لرأى سيادتكم - على أنكم نظرتم الى اللامعقول نظرة شخصية بحتة ، فليس اللامعقول كما أراه شطحات خيالية فى عالم الوهم ناتجة عن نفوس معقدة ، فان يوجين يونسكو عندما كتب مسرحية الخرتيت لم يسلب الانسان عقله وانما نظر نظرة عميقة الى حقيقة الانسان ، فمن الغباء أن يظل الانسان رغم هذا التقدم يجهل نفسه كما قال ايليا أبو ماضى :

أدركت كنهها طيور الروابى   فمن العار أن تظل جهولا

ثم اجد سيادتكم متحاملا على سارتر والوجودية وكأن سارتر ربيب اللامعقول أو كأن اللامعقول وليد الوجودية ، وفى رأيى أن زعيمى الوجودية سارتر وكامى لايدفعان الانسان الى الانتحار فعندهما أن عمل الانسان الدائب وكدحه المستمر ان هو الا محاولة منه يراد بها كسب الحياة واكسابها غاية ومعنى ٠

« محمد امين الدشلوطى »

(جامعة اسيوط)



●●●

تحية طيبة وبعد ..

اجد لزاما على قبل ان اسأل او استفسر عن شيء مماحتواه مقالكم العملاق « الماركسية منهجا » ان ازف اليكم والى كل شبابنا العربى الواعى اخلص التهانى بصدور مجلتكم الغـراء التى أضاءت لنا طريق الفكر الحر بعد أن كاد الظلام يطمس معالمه : فكانت بمثابة واحة وارفة الظلال تبدت لنا فى وسط صحراء قاحلة بعد أن أنهكنا التعب والظمأ .. فشكرا ..

وقد أثارنى وأعجبنى فى المقال المعنون « الماركسية منهجا » تلك المقابلة التى أجراها كاتب المقال بين بعض المبـادىء الماركسـية وبين ماورد فى ميثـاقنا الوطنى كالفـرق بين الحتمية التاريخية بمعناها الماركسى وبين معناها فى سياق حديث الميثاق عند ذكره للحل الاشتراكى كحتمية تاريخية ، وايضا عندما ذكر الفرق بين الفلسفة الماركسية من جهة وفلسفاتنا الاشتراكية كما عبر عنها الميثاق من ناحية أخرى ..

ولو اننى كنت احس وأنا الهث وراء السطور اننى كمن يجرى ثم توقف فجأة - آسف اذا خانتنى العبارة فهى تعبير صادق لمشاعرى ساعة قراءة المقال - فقد كان بودى ان يعطى كاتب المقال للمقارنات بين الفلسفة الماركسية وفلسفتنا الاشتراكية اهمية اكثر من تلك التى وضحت فى المقال فذلك اهم فى نظرى من مناقشة النظرية الماركسية وحدها كنظرية فلسفية ..

وصحيح ان المقال انتهى فى آخره الى أن النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها بها ثغرات فى منهج اسـتدلالاتها وصحيح ان المقال كتب تحت عنوان تيارات فلسفية ويجب أن يقتصر على الفلسفة كفلسفة ، الا ان هناك لبسا ، فى اذهان البعض فى فهم فلسفتنا الاشتراكية كنت اود أن يزيله الكاتب فى معرض حديثه عن الماركسية ككاتب له فى نفوسنا ماله من احترام لكلمته وتقدير لرقى تفكيره آمل أن أرى ذلك فى مقال قادم ..

محمود طه رفاعى
دراسات عليا فى القانون
مفتش بوزارة العمـل

●●●

- شكرا جزيلا ، وأنا لنعدكم بمعاودة الحـديث مرة ومرة فى تحليل فلسفتنا الاشتراكية وما تتميز به ..

●●●

تحية طيبة وبعد ،

قد كان جميلا حقا أن أرى مجـلة « الفـكر المعـاصر » تخرج فى ثوب واحد له هدفه وتوجيهاته من الناحية الجديدة التى اتخذتها المجلة لشكلها وموضوعها كتجربة جـديدة فى جمهوريتنا بخلاف المجلات الأخرى . وقد أعجبتنى جدا مقالات « قيادة الفكر المعاصر » و « الفكرة والواقعـة فى التاريخ » و « الكوميديا القاتمة والمسرح المعاصر » بل أستطيع ان اقول ان المجلة فى ثوبها هذا من انجح واشيق المجلات قراءة ، فقد قرات العدد الأول ثلاث مرات كل مرة أخرج فيها بافكار جديدة . هذا من ناحية ماأعجبنى فى هذه المجلة ، اما مالم يعجبنى فهو انها تسلط الأضواء على الفكر والشخصيات الاجنبية فقـط دون التعرض لشخصياتنا العربية القديمة أو الحديثة ..

« محمد عبد الفتاح حلمى »
(شركة اسكندرية للتأمين)
(الاسـكندرية)

●●●

- بل الأمر على عكس ذلك ، اذ تشترط المجلة لنفسها أن تخصص جزءا منها لتيار الفكر العربى تقدم فيه أبرز أعلام الفكر العربى وأهم اتجاهاته ..

●●●

اقدم أخلص التهانى للمثقفين العرب بصدور مجلة الفكر المعاصر ، متمنيا لها دوام التوفيق والازدهار ..

سيدى الفاضل :

هل أجد لدى سيادتكم متسـعا من الوقت للاجابة عن سـؤالين ..

الاول .. مامدى حاجة الأديب العربى الى الفلسفة ..

الثانى .. كيف أعد نفسى لتفهم التيارات الفلسـفية المعاصرة ..

علما بأن دراستى خلال مراحل التعليم المختلفة بعيدة كل البعد عن الفلسفة ، وان رغبتى أكيدة فى الاستفادة الكاملة من مجلة الفكر المعاصر ..

« صلاح القاضى »
(كلية الزراعة - جامعة الاسكندرية)

●●●

- الأديب العربى ، كالأديب من غير العرب ، بحاجة الى متابعة الفكر الفلسفى ، لأن هذا الفكر - فى نهاية الأمر - ماهو الا التماس للجذور الأولى التى منها نبتت أفكار العصر وتفرعت وازدهرت ، وهل تكون السطحية فى التفكير الا أن نكتفى بالأسطح العليا دون الجذور العميقة ؟

واما كيف تعد نفسك لتفهم التيارات الفلسـفية المعاصرة ، فلا سبيل الى ذلك غير القراءة ، قراءة الكتب والمجلات التى خصت نفسها بتحليل تلك التيارات ، وللمشتغلين بالفلسفة فى بلادنا مؤلفات عربيـة على درجات متفاوتة من التبسـيط والتعقيد ، تناولوا فيها أهم رجال الفـكر الفلسفى المعاصر واهم تياراته .

●●●

تحية طيبة وبعد ،،،

مع صـدور العدد الثانى لمجلتكم الفلسفية العميقة ... أتقدم اليكم بخالص التهنئة لمجهودكم الضخم أنت وجميـع الزملاء الذين حملوا على عاتقهم مهمة تحريرها واعطاء القارىء عصارة الفكر فى عصرنا الحديث فى جميـع أنحاء العالم مما يسهل على من يتطلع الى معرفة التيارات الفكرية والفلسفية مهمة الالمام بها والحقيقة ان عملكم هذا كثيرا ماتمنيت ان أجد مثله وقد تحقق لى الامر بصدور مجلتكم العظيمة فلكم التهنئة والشكر ولها النجاح والازدهار .

وتفضلوا بقبول الاحترام والتحية ،،،

« محمد أمين الدشلوطى »
(طب بيطرى - جامعة أسيوط)

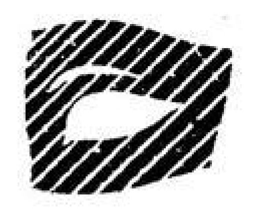
●●●

- نشكر لكم عظيم تقديركم .

●●●

تحية طيبة وبعد ،،،

اتقدم بأخلص التهنئة على مجلة « الفكر المعاصر » التى هى صورة للعقل وهو يناضل ويجاهد فى سبيل ايجاد نظرة فى الحياة وفى الوجود ، اذ يتبين على صفحاتها كيف يفكر هـذا



العقل ويبدع ، وكيف يتطور فتتطور معه صورة الوجود وقيم الحياة .

« فايز رشاد الشناوى »
(ليسانس فلسفة كلية الآداب)
(جامعة عين شمس)

●●●

– ونحن بدورنا نتقدم لك بوافر الشكر .

●●●

تحية طيبة وبعد ،،،

أبدأ التهنئة الحارة الخالصة بمناسبة صدور مجلتكم الموقرة « الفكر المعاصر » التى هى فى مقدمة المجلات العربية المعنية بشئون الفكر .

ولدى اقتراح أرجو أن تنظروا فيه ، وهو أن تخصصوا صفحات أكثر لباب الأدب ، ولتبق موضوعاتها الفلسفية كما هى دون تغيير ولكم جزيل الشكر .

« ابراهيم محمود المدهون »
(مدرسة فلسطين الثانوية)
(غزة)

●●●

– خطة المجلة هى أن تترك الأدب الخالص لمجلاته المتخصصة لتركز اهتمامها على الفكر ، وعندها أن النقد الأدبى والفنى ضرب من الفكر ولهذا فهى توليه عنايتها – وشكرا لكم .

●●●

تحية طيبة وبعد ،،،

أرسل اليك رسالتى لأهنئك وأهنىء نفسى ومجتمعنا على اصدار مجلة الفكر المعاصر التى جاءت لتلقى النور على أمهات الأفكار فى عصرنا . وانى لشديد الاعجاب بمقالة سيادتكم عن « قيادات الفكر المعاصر » وكذلك مقالة الدكتور زكريا ابراهيم عن سارتر والماركسية التى وضح فيها عمق أصالته الفلسفية

« د. هانى رزق عبده »
(مستشفى الصف المركزى)

●●●

– شكرا لتهنئتك الكريمة وتقديرك الكريم .

●●●

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته ،،،

... لى اقتراح وهو أن تقوم المجلة فى ركن التيارات الفلسفية باعطاء فكرة موجزة عن كل مذهب معاصر وأصل نشأته مع ذكر بعض الكتب التى تتيح الاستزادة لمن يريد أن يعرف الشىء الكثير وذلك حتى يكون القارىء على معرفة بما ينشر من مقالات . كما أرجو أن تقوم المجلة بعرض ألوان الفكر الأخرى ولو تدريجيا مادامت قد آثرت هذا العنوان مع المحافظة على الطابع الذاتى .

وأخيرا احب أن أسأل سؤالا ، ماهو الفرق بين الواقعية والمادية والبرجماتية ؟ ثم ماهو الفرق بين مذهب الوجوديين الذى أسيىء فهمه وبين مذهب برجسون ؟

« محروس سيد مرسى »
(جامعة القاهرة – أسيوط)

●●●

– شكرا على رسالتكم الكريمة ، ووعدا بأن نجيبكم الى ماتطلبون .

●●●

تحية طيبة وبعد ،،،

فبالتهنئة الحارة والأمل المشرق أكتب الى سيادتكم باسم هذه الفئة الواعية المتابعة لتيارات الفكر المعاصر ، والتى وجدت فى المجلة الفريدة منشودها ومأمولها .

وانى لأؤكد وقد ولد الفكر المعاصر عملاقا بانها قد ملأت مكانا ظل شاغرا منذ وقت طويل . ولكأن قراءها وهم يتابعونها بهذا الشغف كانوا على موعد فى لحظة خروجها الى الوجود الفكرى . على أننا نأمل فى أن يظل اتجاهها هو هو الذى رأيناه فيها . والله الكريم نسأل أن يوفقكم ويرعاكم ويسدد خطاكم .

« محيى الدين محمد الناغى »
(كلية الدراسات)

●●●

– شكرا لرسالتك الكريمة والمجلة تعدكم بأن تحقق أملكم فيها .

●●●

السيد الدكتور

جهودكم مشكورة فى اخراج مجلة « الفكر المعاصر » ، نرجو الارتفاع بها أكثر والتركيز على مشكلات الفكر العربى والانسانى .

« جميل كاظم المناف »
(بغداد – العراق)

●●●

– شكرا لتهنئتكم ، وستحاول مجلة « الفكر المعاصر » أن تحقق لكم أملكم فيها .

●●●

بعد السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ،،،

... لقد اخذتنى الحيرة زمنا طويلا باحثا عن ضالة منشودة تشبع النفس فلسفة وتملأ العقل فكرا وتنير الطريق وتحلق بالانسان فى آفاق المعارف الواسعة تتصل بالفكر الفلسفى من جذوره وتتشعب معه أينما امتد وحيثما سار واتجه بل وتقف بالانسان على قمة الفكر المعاصر فى شتى مذاهبه ، فكأنها المرآة التى تنعكس فيها الأضواء الكاشفة عن اعمق التيارات الفكرية . حتى انبثق نور « الفكر المعاصر » فزالت حيرتى ، وحل مكانها نور الفكر المعاصر .

« السيد الدسوقى عباس »
(الجامع الأزهر)

●●●

– الشكر الكبير والتقدير الكريم هما مانتقدم بهما الى رسالتك الرقيقة الصادقة .

●●●

سلام الله عليكم ورحمته وبركاته ،،،

... ماذا لو أمكن أن يكون فى آخر المجلة باب من صفحتين او اكثر يحوى نبذات بسيطة ومختصرة عن بعض الأسماء والكلمات والنقاط التى يعن لكاتب المقال أنها ربما تلاقى غموضا لدى بعض القراء وخصوصا الشباب والطلاب .

وقد تكون المجلة الى حد ما تخاطب نوعا من القراء أو على وجه التحديد تخاطب بعض المتخصصين ، الا أنى شاب وطالب من شباب هذه الأمة اطمع فى ان اجدنى أعيش عصرى فى هذه المقالات ، وأطمع فى أن أكون قارئا لكم ، ولى عظيم الأمل فى حبكم لأبنائكم وحرصكم على منفعتنا وتوعيتنا بما يخدمنا ويخدم امتنا ، خصوصا وأن رئيسنا العظيم قد حرص على أن يقول فى مجلس الأمة ان من اهم اهدافنا فى المرحلة القادمة ... التمهيد لجيل جديد يقود الثورة فى جميع مجالاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية ضمانا لاستمرارية الثورة .

« عزت صاوى أحمد بدران »
(كلية العلوم – جامعة الاسكندرية)

●●●

– ستحرص المجلة على أن تورد فى صلب المقالات نفسها مايفسر المصطلحات غير المألوفة ، وأن تحدد شخصيات الأعلام الذين يتردد ذكرهم ... وشكرا على جميل تقديركم .

●●●

بعد التحيــة ،،،

... أشكرك على مقالك الذى كان شاملا وأمينا لدرجة الحياد « قيادات الفكر المعاصر » الا أننى اضطررت الى الوقوف عنـد كلمتك فى نهاية المقال : « ونستطيع القول فى اجمال وتعميم ان الفكر المعاصر فى أوربا وأمريكا مشغول بايجاد هدف واضح يعيش من أجـله النـاس ويكافحون عن طواعية ، وأما فى أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية فهو مشغول بالبناء والتصنيع والتقدم العـلمى وادخال التقنيات الفنية لأن الهـدف أمامه واضح ، وهذه كلها هى وسائل تؤدى اليه » .

والذى استوقفنى عبارة « والهدف أمامه واضح » أنا أعلم أن من حق الانسان أن يحيا ولذلك فمن حقوقه الأولية التى ماكان يجب أن تشغله أن يحصل على الخبز ... والخبز هـو الشعار الصارخ الذى ترفعه الدول النامية ، وأنا لا أشك فى أن تعرض الانسان للجوع جريمة ، لكنى لا أستطيع أن أؤيدك فى أن هذا فى ذاته هـو « الهدف الواضح » أبدا . ليس الحصول على الخبز هدفا يصلح لقيادة الحياة ، ان الحيـاة فى ذاتها ان لم تكن بهدف غير الشقاء فى سـبيل التهام الطعام لا داعى مطلقا لممارستها .. قد يظل الطعام فى حالة الجـوع الرغبـة التى تحتل ذهننا ، لكننا بعد تناول الوجبة نشعر بالامتلاء الى حد ان نعاف الطعام ... وفى هذه اللحظة ونحن نشعر بأننا فى ثقل حيوان كبير متخم بالغذاء يدهمنا السؤال الأبدى : وماذا بعد الطعام ؟ العمل فى سبيل الطعام ؟ حكاية مملة . ولذلك ففى رأيى أنه ليس ثمة هدف واضح ، وليست أوربا وحدها هى التى تعانى من البحث عن الهدف من الحياة ، الدول النامية أيضا تحيا هذه الأزمة ، مهمة العلماء والعمال والساسة أن ينتجوا وأن يوجدوا الخبز ، لكن اعطاء كل هـذا العمل معنى ، والسعى به نحـو هـدف حقيقى يقع على عاتق الانسان الكبير ... الذى هو أكبر من السياسى ، ومن العالم ، ومن العامل . والذى يتمثل فى مفـكر خالق وربما هذا هو ماقصده دستويفسكى عندما قال : « ان سر وجود الانسان لا أن يحيا فحسب ، بل أن يجد مايحيا من أجله » .

« محمد ابراهيم مبروك »
(كلية الآداب ـ جامعة الاسكندرية)

●●●

ـ عنـدما قلت فى مقال عن قيادات الفكر المعاصر (عدد أبريل) ان الهدف واضح أمام الدول النامية ، وأن هـذا الهدف هو التصنيع واكتساب العـلم وتنمية الاقتصاد ، لم أقصد أن يجىء هذا كله مناقضا لقيـام غاية عليا يحيا من أجلها الانسان ، فالتحليل منصب على الصورة التى تكون بها الحياة ـ أتكون حياة متخلفة أم حياة منتجة معلمنة مصنعة ؟ـ وأما من أجل أى غاية نحيا (بعد أن نتفق على الصورة التى نحيا بها) فليست هى ، ولم تكن قط عندنا ، موضع خلاف .

« زكى نجيب محمود »

●●●

تحيـة طيبة ،،،

تميزت موضوعات « الفـكر المعاصر » فى عددها الثـانى ـ الى حد ما ـ بشمولها على اتجاه عام كنت أتبينه وأنا أقرأ مادتها ، الا وهو معالجة قضايا الانسان المعاصر من حيث تفاعله مع التاريخ وتأثره به أو تأثيره فيـه ، وموقفه من التيارات الفلسفية ، وتفسير علاقاته مع الآخرين على أسس سيكولوجية ، وبحثه عن نفسه وسط متناقضات العصر ، واجتيازه طورا فى الفكر ضاق فيه بالعقل وتعليلاته الى اللامعقول ينظر من خلاله الى نفسه والعالم من حوله .

ولامشاحنة أن خير الموضوعات الثقافية هى التى يكون قوامها الدراسة ، التى تنير الفكر ، وتجيب على سؤال حائر فى عقل القارىء ، أو تضع سؤالا يظل يلح فى البحث عن اجابة .

ومن هنا فان موضوع « قيادات الفكر المعاصر » كان المركز الذى كنت أعود الى قراءته مرات ، أو أقف عند بعضه متأملا أو مناقشا كلما فرغت من قراءة بعض موضوعات العدد ، ذلك أن هذا الموضوع منـذ قراءته الأولى جعلنى أبحث عن مكان الانسان المعاصر من حيث تأثير هذه القيادات فى حياته وتشكيل مجتمعه الذى يعيش فيه . وقد أبرز هذا البحث التفرقة بين أنواع القيادات الفكرية فى انجلترا وفرنسا والمانيا وروسـيا وأمريكا وآسـيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية . ولـكن ظل الغموض يحيط بالانسـان فى ظل هـذه القيادات سيما أن روسيا وأمريكا وان كانتا قد بلغتا من السبق فى مضمار غزو الفضاء شأوا بعيدا ، الا أنهما تختلفان فى نوع القيادات فى كل منهما وربما كان للأسباب التاريخيـة لذلك فى كلتيهما أثر . ومع ذلك فالذى يجمع بينهما هو مستوى التقدم العلمى الذى يعتبر بلوغه هدفا تسعى اليـه الدول النامية ، وبقدر ماأمكن تحديد أنواع القيادات الفكرية فى كل أمة كما عرضها البحث الا أن الانسان المعاصر تحت هذه القيادات ظل شيئا غامضا يحتاج الى ايضـاح . وعلى سبيل المثال فان معرفتنا بأمر القيادة فى أمريكا وأنها لرجال العـلم التطبيقى يجعلنا نتساءل هل أدت هذه القيادة الفكرية الى سعادة الفرد والمجتمع . وربما أمكن تبين جانب من الاجابة على هذا السؤال فى كتاب الصور أو ماذا حدث للحلم الامريكى ؟

Image or what happened to Amrrican dream
تاليف Danie J. Boorséin

حيث يظهر لنا الانسان الأمريكى المعاصر وقد أصبح يعيش فى مجتمع تتحكم فيه الصناعة الأمريكية المتلألئة حيث يخلق رجال الصحافة أخبارا غير موجودة ، وتصنع شركات السينما النجوم ، وتقدم وكالات السفر مغامرات بدون مخاطرة ، بينما يقـوم وكلاء الاعلان بتحويل اللاشىء الى شىء ما ، وتتحول النكرات الى أبطال .. ذلك ان الانسان الا مريكى صار يعيش فى مجتمع تكنولوجى حيث يسعى الانسان الى خداع نفسه بالتمويه والحيل . فهل سيكون هذا مصير الانسان المعاصر فى ظل الارتقاء العلمى؟! ماذا يضمن للانسان أن يأخذ بأسباب التقدم ويأمن الضياع ؟

ثم لماذا تباينت استجابات الانسان للفتوحات العلمية فى أمريكا عنها فى روسيا ؟ وماموقف انسان العالم الثالث من هذا كله وهو يشق طريقه نحو التقدم العـــلمى حيث لا مندوحة له من تطبيقه فى حياته ؟

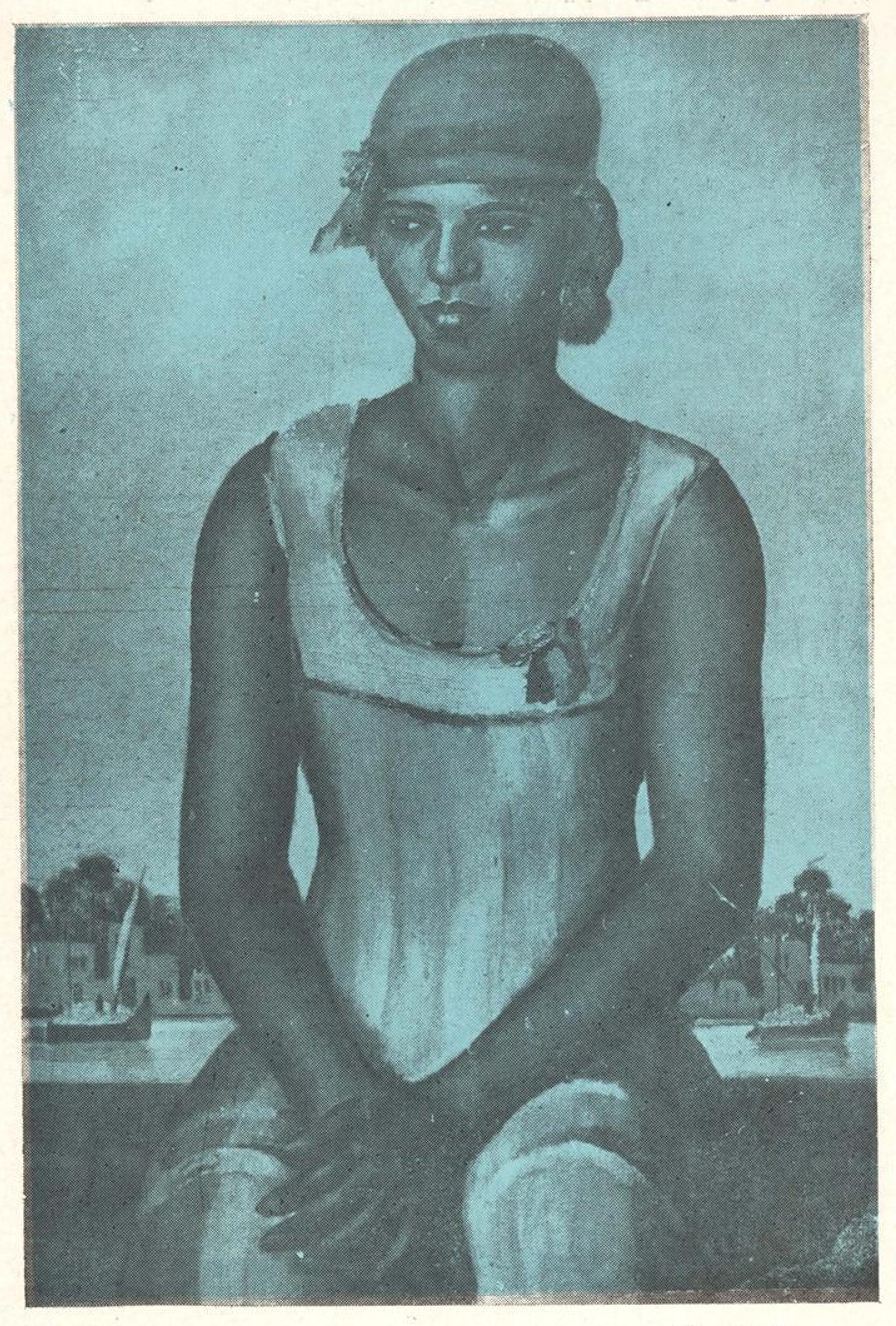
ان بحثا يتناول القيادات الفكرية المعاصرة قمين أن يتبعه بحث عن الانسان المعاصر حتى تكتمل الصورة .. تماما كما لا تكتمل صورة الفكر المعاصر لمن يريد تصويرها كاملة الا اذا أدخل فى حسابه أقطار الأرض جميعا .

« على عبده بركات »
(بورسعيد)

●●●

ـ يريد الأديب الفاضل صورة للانسان المعاصر ، وفى رأينا أن كل مقالة مما تنشره هذه المجلة يقدم خطا فى الصورة ، ومن مجموعة الخطوط على توالى الأعداد ، نرجو أن يجد السيد الفاضل مايبتغى ..

واننا لنقدم لسيادته أجزل الشكر على كلمته الطيبة وعلى حسن تقديره .



ذات الثوب الازرق
للفنان محمود سعيد

٦٦ × ٥ر٩٦ سم
١٩٢٧